مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية (١٠)

نحو عقد اجتماعي عربي جديد

(بحث في الشرعية الدستورية)

الدكتور غسان سلامة

نحو
عقد اجتماعي عربي جديد

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية (١٠)

نحو
عقد اجتماعي عربي جديد

(بحث في الشرعية الدستورية)

الدكتور غسان سلامة

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب : ١١٣ ـ ٦٠٠١ بيروت لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت: حزيران/يونيو ١٩٨٧

«غالباً ما يطرح سؤال: من يضع الدستور؟ يبدو السؤال واضحاً. لكن نظرة أكثر تأنياً تثبت أن لا معنى بتاتاً لهذا السؤال. فالسؤال نفسه يعني ضمناً أنه لم يوجد دستور قبل الآن، وأنه ليس أمامنا بالتالي سوى تجمع من الذرات البشرية»(*).

(*) F.W. Hegel, *Philosophie du droit* (Paris: Gallimard, [s.a.]), p. 214.

المحتويات

مقدمة ٩

١ - مكونات الشرعية: ثلاثية ايستون ١٤

أولاً : المكون الشخصي ١٥

ثانياً : المكون الايديولوجي ١٨

ثالثاً : المكون البنيوي ٢٥

٢ - عناصر الشرعية الدستورية: ثلاثية دويتش ٣٠

أولاً : شرعية الأصول ٣١

ثانياً : شرعية التمثيل ٣٩

١ - المدرسة الليبرالية ٤٠

٢ - المدرسة القبلية ٤٦

٣ - المدرسة الشعبوية الحديثة ٤٨

ثالثاً : شرعية الانجاز ٥٠

٣ - في ثقافة «اللحظة الدستورية» ٥٨

٤ ـ نحو «عقد اجتماعي جديد»: (مآخذ وردود) ٧٣
٥ ـ نحو عقد اجتماعي جديد: المضمون ٩٠
أولاً : الفكرة الوطنية ٩٠
ثانياً : الفكرة العربية ٩٣
ثالثاً : الفكرة الديمقراطية ٩٦
رابعاً : حقوق الأفراد / حقوق الجماعات ٩٩
خامساً : مضمون اجتماعي لعقد اجتماعي ١٠٣
خاتمة ١٠٧

مقدمة

فقدان الشرعية، علة العلل أو هكذا تقارب الأنظمة العربية القائمة كوكبة متعاظمة من الباحثين المهتمين. فهذا عالم سياسة أمريكي يجزم بأن «الشرعية السياسية هي مشكلة الحكم المركزية في العالم العربي المعاصر. ففقدان هذه المادة السياسية التي لا غنى عنها يفسّر إلى حد كبير الطبيعة المتقلبة للسياسة العربية والطابع التسلطي المترجرج لكل السلطات العربية الراهنة. وعلى السياسيين العرب بالتالي أن يتحركوا في بيئة سياسية، شرعية الحكام والأنظمة والمؤسسات فيها متقطعة، وفي أفضل الحالات، نادرة»(1). ولا يقل رأي عالم اجتماع من مصر حدة عن هذا الوصف القاسي اذ يقول: «الوطن العربي - بامتداده من المحيط إلى الخليج - تحكمه أنظمة خائفة مذعورة، مصدر خوفها وذعرها هو الشك المتبادل بينها وبين شعوبها، وبين بعضها الآخر وبينها وبين قوة أو أكثر من القوى الخارجية... حالة الشك والخوف والذعر هذه هي تعبير درامي كثيب عن أهم الأزمات التي تواجه الأنظمة العربية وهي أزمة الشرعية، وبتعبير أدق أزمة تضاؤل الشرعية أو غيابها بتاتاً في أنظمة الحكم العربية الحالية»(2).

يبقى هذا الوصف الراهن للسلطات المعاصرة، على قسوته

الواضحة وغير المحتاجة لتعليق، طرياً ليناً، إن قورن برأي من هم أحرص على وضع أزمة الشرعية هذه في سياق تاريخي تراثي. فهذا عالم اسلاميات لبناني يؤكد: «صحيح أن مجتمعاتنا التاريخية عرفت اضطرابات عميقة نتيجة سوء السياسة، لكن ما تعانيه اليوم يكاد يتهدد وجودها ذاته في ظل الدولة/المسخ التي ليست إسلامية وليست قومية، وليست ليبرالية غربية. إنها القوة المجردة التي تريد أن تفترس «المجتمع الأهلي» كله أي مجتمعها هي المفترض أنها تحكمه لما فيه خيره وتقدمه وصلاحه المستقبلي»[3]. وقد لا تكون هذه الظاهرة المقلقة جديدة، بل هي مكوّن قديم من الثقافة السياسية العربية، ورثناها منذ زمن طويل. يناقش مؤرخ مغربي مرموق الفكر السياسي العربي/الاسلامي ويستنتج منه أن «واقعية المفكرين العرب الكلاسيكيين القصوى جعلتهم ينزعون عن الدولة أية شرعية. ولم تغيّر الاصلاحات الليبرالية شيئاً من هذا الموقف. بل يمكن القول ان الانتقادات الليبرالية وبالتالي الماركسية قد عززت هذا الموقف وقوّت منه». ويضيف المؤرخ نفسه وهو يدخل مجال الفلسفة: «لقد تم استبعاد أية نظرية أخلاقية للدولة. بينما قوة الدولة الحقيقية تنبع من تحول الدولة إلى فكرة. وهذا التحول يؤسس شرعية الدولة ويسمح لها بالمرور دون أذى بأصناف الهزائم العسكرية، وأزمات الاستخلاف وأزمنة الفقر والعوز»[4].

نسوق هذه الاقتباسات الأربعة، الصادرة عن باحثين ينتمون جغرافياً، ومنهجياً، وفكرياً إلى مدارس مختلفة، ويستقرون في المعالجة على مستويات أربعة متمايزة، للدلالة على أن نوعاً من التوافق الواسع، إن لم يكن الاجماعي، قائم اليوم على الجزم بهشاشة شرعية البنى السياسية الراهنة، كيانات وأنظمة ومؤسسات. وقد يسأل الواحد منا: ماذا بعد؟ بما تهاب سلطة بلا

شرعية، أو بلا شرعية كافية؟ نرى هنـا أيضاً تـوافقاً واسعـاً للقول بأن لا استقرار فعلياً في السياسة والمجتمع بدونها. فالأنظمة، حين تحرم منها، تبقى «مذعورة»، غير قادرة على الانفتاح عـلى المجتمع وعـلى إشراكـه في القـرار، وفي التعبئـة للتنميـة والاستقـلال والاصلاح. «فالغربة بين النظام والمجتمـع في الدويـلات الناشئـة، تدفـع النخب المسيطرة إلى السلوك إزاء المجتمع سلوك الخائف الباطش. (التشـديد منـا) انها ترشـو بعض الفئات التي تعتقـد تأثيرها في مسـألة بقـائها في السلطة وتستعين بها على المجتمع وتعمل على نهب ثروات مجتمعاتها شأن من يموت أو يرحل غداً»[٥].

تلك هي أزمة الشرعية، التي لا استقرار قبل حلها. «فقد يقبـل فرد بأن يطيع السلطات وبأن يتبع مطالب النظام القـائم لأسباب مختلفـة. غير أن الدعم الأقوى ديمومة لن يتأتى إلا عن اقتناع ذلك الفرد بأن قبولـه بالسلطة وطاعته لها وتنفيذه لمتطلباتها أمور محقة ومقنعة»[٦]. فالشرعية تقوم بالـذات على قيام المواطن بأمـور تتوقعهـا السلطة منه، من دون أن يجـد في ذلك حرجاً، من دون أن يشعر بـالاضطرار، ومن دون أن يكـون محكوماً برهبة. فالشرعية هي عـلى الأرجح ذلـك المسلك الطبيعي المتوافق مع وجود الدولة ومع أسباب استمرارهـا وشروط بقائهـا، وهو مسلك طبيعي، بمعنى أنه قابل للتبرير، في ذهن المواطن، من دون تدخل الغير.

ولكننا لسناهنا في صدد معالجة مشكلة الشرعيـة على اتسـاعها وعـلى عمقها. إننـا ننظر فقط إلى أحـد أشكـالهـا، وهي الشرعيـة الدستورية. ولذا فإننا سنتبع مساراً تدرجياً فنحاول في مرحلة أولى

أن نفصل بين الشرعية الدستورية وبين مكونات أخرى للشرعية لا تهمنا هنا. يمكننا إذاك الانتقال الى الشرعية الدستورية لتفصيل عناصرها: أصولاً وتمثيلاً وإنجازاً. لكن الفكرة الدستورية لم تدخل ثقافتنا الحديثة مجردة. لقد دخلت إليها وهي فعلاً أسيرة جو سياسي - ثقافي ينبغي منا تبيانه لفهم التحفظ الذي رافق ذلك الدخول في عدد من الفئات. وإننا سنحاول تجاوز تحفظ البعض ورفض البعض الآخر من خلال دعوة إلى «عقد اجتماعي جديد» في بلدانا، طرفاه السلطة من جانب والمجتمع الأهلي من جانب آخر، وسنرد، قدر استطاعتنا، على المآخذ التي يمكن أن تبدر إزاء هكذا دعوة، بينما نحاول، في فقرة أخيرة، تصور بعض البنود الأساسية في هذا التعاقد الجديد.

الهوامش

(١) Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (London; New Haven, Conn: Yale University Press, 1977), p.2.

(٢) سعدالدين ابراهيم، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٦٢ (نيسان/ابريل ١٩٨٤)، ص ٩٣.

(٣) رضوان السيد، الإسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦)، ص ٤٣.

(٤) Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Paris: La Découverte, 1986), p.42.

(٥) السيد، المصدر نفسه، ص ٦٢. (التشديد من المؤلف)

(٦) Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, p.1.

١ ـ مكونات الشرعية:
ثلاثية ايستون

يعود المهتمون المعاصرون لمسألة الشرعية وعن حق، إلى ماكس ويبر، عالم الاجتماع الالماني الكبير. حدد ويبر أنواعاً ثلاثة مثالية للشرعية. يقوم الأول على التراث والتقاليد، والثاني على الزعامة الكاريزمية والثالث على ما يسميه العقلانية ـ القانونية[١]. ولقد طور ديفيد ايستون هذه الأنواع، وأعاد تركيبها فحدد ثلاثية أخرى تقوم على الزعامة الشخصية، والايديولوجيا، والشرعية البنيوية[٢]. ويمكن لأيٍ كان أن يلحظ التداخل الواسع بين هاتين الثلاثيتين، كما قام آخرون بربط ثلاثية ويبر بمنهج ابن خلدون الذي توصل هو الآخر إلى ثلاثية تقوم على الطبيعة والتنظيم والشرع[٣]. وكان بإمكاننا أن نختار أياً من هذه التصنيفات الثلاثة (ابن خلدون، ويبر، ايستون) لسوق الملاحظات التي ستلي، وإنما اخترنا تصنيف ايستون بسبب طابعه الوظيفي الذي لا يمس كثيراً بالأسس الفلسفية التي قام عليها منهج إبن خلدون ولا بالنظرية

الاجتماعية المعروفة التي تميز أعمال ماكس ويبر.

أولاً: المكوِّن الشخصي

كان ماكس ويبر لاحظ أن الكاريزما (أي الهالة الممزوجة حباً واحتراماً وإعجاباً والمحيطة بالرجل العظيم، أو الذي يُعتقد أنه أقدم على أمور عظيمة) مكوِّن مهم للشرعية في المجتمعات غير القائمة على أسس تامة من العقلانية[4]. وقد طور ايستون الفكرة بعض الشيء لكي يدخلها في عملية بناء الشرعية من دون أن يكون الزعيم المعني يتمتع بالضرورة بوضع فذ أو استثنائي. فالمكوِّن الشخصي في الحاكم يدخل بالضرورة في بناء شرعية الحكم، أياً تكن كاريزما ذلك الحاكم.

المثال العربي التقليدي على الشخصية الكاريزمية هو جمال عبدالناصر. ولقد تم تمحيص الكاريزما الناصرية، التي لا شك على الاطلاق في وجودها وفي تأثيرها، بصورة كافية. غير أن علماء الاجتماع غالباً ما يأنفون عن التقدم خطوة أبعد من هذا المثال الواضح. ويشير هدسون إلى العنصر الشخصي في الشرعية كمكون أساسي في السلطات القبلية التقليدية وفي السياسة المعاصرة من دون أن يرى مستقبلاً لهذه الشرعية في مجتمع أكثر تطوراً وغواً[5].

غير أنني من الذين يعتقدون أن مسألة الشرعية الشخصية ما زالت مهمة، وأتوقع استمراراً لهذه الأهمية. ذلك أنه علينا عدم

التوقف طويلاً أمام الشخصيات الاستثنائية (كمثل عبدالناصر) بل محاولة النظر إلى شخصيات الحكام الأخرى وإلى تحولات وسائل التواصل في المجتمع. وسنرى إذاك أن المكون الشخصي لم يزل مهماً للغاية في شرعية الأنظمة التي توصف إجمالاً بأنها متطورة (من كينيدي إلى ريغان، ومن ستالين إلى غورباتشيف ناهيك عن ماو، وهوشي منه وديغول والباب يوحنا بولس الثاني). ومن ناحية أخرى فإن وسائل الاتصال الحديثة (لا سيما التلفزيون) قد حملت على التركيز المتزايد، بل المفرط، على الشخصيات المعروفة سابقاً دون غيرها، مما زاد من «شخصنة» السياسة في المجتمعات الحديثة والنامية على السواء. أما في المجتمعات العربية نفسها، فمع غياب عبدالناصر، وتضاؤل كاريزما عدد من الزعماء الكبار السن (مثل بورقيبة) فما زال الاهتمام بشخص الحاكم حاداً. ولا شك أن المسلك الأخلاقي للحكام في مراحل الصعوبات الاقتصادية يؤثر كثيراً على شرعية النظام. صحيح أن النظام الملكي الفرنسي لم يذهب ضحية جواب الملكة ماري - انطوانيت الشهير على من أبلغها بأن الشعب الفرنسي ينقصه الخبز، ولكن تواتر حادثة كهذه، أكانت صحيحة أم مختلقة، له أثر هائل على مدى التماهي مع النظام، وعلى شرعيته، لا سيما في حالات الضيق المعيشي.

من هنا فالمكوِّن الشخصي للشرعية لا يقوم فقط على الكاريزما العجائبية المؤدية إلى نوع من التقديس فحسب. بل هو يقوم أيضاً على المسلك اليومي للملوك والأمراء والرؤساء. ولا شك أن زهد

الحكام بالمال والترف من أهم مكونات هذه الشرعية. والواقع أن ما هو مهم هنا ليس الأمر نفسه، بل ما يعتقده الناس. وقد قارن كثيرون بين ميل عبدالناصر إلى التقشف وميل خلفه (وعائلته) إلى البذخ. وما زال يُنظر الى الملك فيصل على أنه رجل لم تستهوه الأموال. كما أن قدراً من الحياة العائلية الهانئة، والاهتمام بتربية الأولاد، من عناصر صورة ايجابية معززة للشرعية. ويبدو فعلاً أن عدداً من الزعماء العرب الحاليين قد توصلوا إلى مستوى عال جداً من حسن التعامل مع هذا المكوّن. إذ انهم يجعلون محكوميهم يعتقدون (عن حق أو عن حذاقة) أنهم فوق الاعتبارات الذاتية، زاهدون في الدنيا، منصرفون لخدمة الوطن كالرهبان، بينما تنصب الشتائم المهينة على إخوانهم وأقربائهم ووزرائهم ومستشاريهم الذين يبدون للعامة وكأنهم اغتنوا من وراء ظهر الحاكم، وبدون معرفته. وأيا تكن الحقيقة (وهي بالنهاية غير مهمة في هذا الصدد) فإنه ينبغي علينا أن نشير إلى تطور اهتمام الحكام بالمكوِّن الذاتي لشرعيتهم، وهو تطور يدفعهم إلى مسلك أكثر تزهداً من السابق، أو أكثر شطارة في اصطناع الزهد والتعالي. ويشير هذا التطور (الذي دفع رئيساً إلى اجراء حملة تطهيرية كل سنة أو كاد، ورئيساً آخر إلى إعدام من يتهمهم بالسرقة حتى من خلانه) إلى أن الثقافة السياسية أصبحت تتضمن مطالب أكثر وضوحاً في ما يختص بحياة الحكام الشخصية. وهذا التحول الثقافي نحو إدماج الشروط الأخلاقية في مكونات الشرعية من الأمور التي تستدعي التوقف عندها، والمبشّرة باستعداد أوسع، في المجتمع، لمحاسبة الحكام.

وقد يبدأ هذا الاستعداد في مجال المحاسبة الأخلاقية على المسلك الفردي، وقد ينتقل تالياً إلى محاسبة الحكام على أعمالهم السياسية كحكام، وليس فقط كرجال. ولكن هذا المكون الشخصي للشرعية ليس مجال اهتمامنا في هذا البحث.

ثانيا: المكون الايديولوجي

المكون الثاني في ثلاثية ايستون (الايديولوجيا) هو الآخر في حاجة لتوضيح. هل نعني بالكلمة مجموعة الأفكار والاعتقادات التي تنضح من سياسات النظام القائم، أو أننا نعني بها المنظومة المؤلفة من أفكار وشعارات والتي يدعي النظام أنه أداتها؟ الواقع أن ايستون يتأرجح بين هذين التحديدين، ويتبعه هدسون في تأرجحه هذا، مع العلم أن الفارق بين التحديدين كبير. فقد يصل محلل لمضمون الخطاب الرسمي الى القول بأنه يعبر مثلاً عن دعوة إلى القومية العربية، بينما قد تكون الايديولوجيا، هي مجمل آمال وتطلعات وأفكار ما يسميه المحللون الماركسيون «بورجوازية صغيرة». ذلك أن الايديولوجيا، كما قال ماركس في احد تشبيهاته الشعرية النادرة، هي كالغرفة السوداء حيث يتم تظهير الصور الفوتوغرافية (وقرنية العين) تظهر فيها الأمور رأساً على عقب.

عندما تستولي سلطة عربية على ايديولوجيا، تحوّلها في واقع الحال الى «دين دولة»، أي إلى مجموعة من الأفكار المفروضة على المجتمع فرضاً. والخارج عنها يصبح خارجاً على دين الدولة،

وبالتالي معارضاً خطراً. فإن كانت الايديولوجيا دينية وكان المواطن علمانياً، أو كانت قومية عربية وكان المواطن مصرّاً على وطنية ضيقة، فالنتيجة قد لا تختلف كثيراً وهي إحلال دم المواطن المتجرىء أن يتبنى ديناً غير دين القائد. وقد يكون الفارق بين الاستبداد والتوتاليتارية في مدى تسليط الحاكم للجهاز الايديولوجي التابع له على أذهان الناس وعقولهم بل وأفئدتهم. فالمستبد قد يدع الناس وشأنهم طالما أنهم لا ينتفضون على سلطته. ولكن الحاكم التوتاليتاري هو الذي يصر لا على استكانة المرؤوسين فحسب بل على انخراطهم في عقيدته، اذ يجب على المحكومين أن يكونوا على دين الحاكم، أو على ايديولوجيته.

ويمكن تصنيف الايديولوجيات السائدة في البلدان العربية وفقاً لمعايير مختلفة: منها الشمولي ومنها الجزئي، الديني والعلماني، الثوري والمحافظ. وتلجأ كل السلطات القائمة إلى هذا المكون إلى حد أو إلى آخر. فالايديولوجيا الدينية جزء من شرعية كل السلطات الملكية القائمة. لكن مدى استعمال السلطات لها يختلف بعض الشيء. فهو يكاد يكون منعدماً في الكويت أو الإمارات، وهو مرن ونسبي، يختلط فيه الديني بالسلالي في الأردن والمغرب. بينما كان قوياً في إمامة اليمن (المندحرة عام ١٩٦٢) وفي سلطة الأسرة السعودية التي قامت في الأساس على دعوة دينية سلفية أسسها الشيخ محمد بن عبدالوهاب. وقد مرت علاقة العصبية (السعودية) بالدعوة (الوهابية) بمراحل مختلفة، حاولنا دراستها في

أماكن أخرى واستنتجنا منها أن هذا المكون بقي قوياً، ولو أنه شهد قدراً من الضعف في الربع الأول من القرن الجاري بعد عصيان الاخوان ضد الملك عبدالعزيز واضطراره لضربهم عسكرياً في أواخر العشرينات، ومن ثم بعد ضم الحجاز إلى المملكة السعودية واضطرار السلطة إلى مراعاة انتماء الحجاج إلى بيت الله الحرام إلى مذاهب اسلامية مختلفة، لم تكن لها دائماً مع الوهابيين، علاقات سلمية. ويمكن القول أيضاً ان تحول «الرئاسة» من «إمامة» إلى «ملك» في مطلع الثلاثينات هو مؤشر آخر على التداخل الجديد بين العصبية الأسرية والدعوة الدينية من جانب، والشرعية الحديثة من شخصية (شخصية عبدالعزيز الاستثنائية) وبنيوية (جهاز الدولة الحديث) من جانب آخر.

والايديولوجيا القومية عامة من المحيط إلى الخليج. فليس هناك نظام واحد يجرؤ على الانفصال عن جامعة الدولة العربية أو الادعاء أنه لا ينتمي إلى العرب. ولكن مدى الاستعمال، ومضمونه، هنا أيضاً متفاوت. فهو يصل إلى درجاته القصوى في بلدان سيطر عليها حزب البعث في أي من أجنحته، لا سيما في سوريا والعراق، حيث درج ما سماه المفكر اللبناني منح الصلح «المفهوم الشامي»، الاندماجي والمتوتر، للقومية العربية. بينما هناك لجوء أكثر اعتدالاً لهذه الايديولوجيا في بلد كالأردن يرتبط بالفكرة العربية من خلال دور الأسرة الهاشمية في ما يسمى «الثورة العربية الكبرى»، أي بحركة الشريف حسين بن علي

خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها. وفي مصر، حصلت تموجات كبيرة في مدى اللجوء إلى هذه الايديولوجيا بدءاً من الثلاثينات من هذا القرن؛ اذ تعالت تدريجاً في العقدين الأخيرين من الحكم الملكي. وفي فلسفة الثورة، كان عبدالناصر لا يزال يضع «الدائرة العربية» على المستوى نفسه من الانتماء إلى جانب الفكرتين الاسلامية والافريقية. ولكن الفكرة القومية تصاعدت لتصبح «دين الدولة» السياسي الفعلي خلال أزمة السويس وبعدها، وإبان مرحلة الوحدة المصرية ـ السورية ١٩٥٨ ـ ١٩٦١) لكي تتراجع تدريجاً خلال الستينات، كما يظهر في «محادثات الوحدة» الشهيرة عام ١٩٦٣ التي لم يتردد عبدالناصر عن نشر تفاصيلها بعد اعلان فشلها. وقد تراجعت هذه الايديولوجيا مرة أخرى في السبعينات لا سيما في الأشهر التي سبقت توقيع المعاهدة وفي الأشهر التي تلتها. وهناك عودة ظاهرة إلى الفكرة العربية مجدداً في أوساط الانتلجنسيا المصرية في الثمانينات. أما إلى الغرب من مصر فقد لعبت الايديولوجيا القومية أدواراً مختلفة بل ومتناقضة في كل من ليبيا وتونس. وكان دورها أقل في المغرب منه في الجزائر(٦).

وقد تكون الايديولوجيا الأكثر مواءمة للسلطات القائمة اجمالاً هي ايديولوجيا الدولة الوطنية، ومضمونها التماهي والتعلق بالاطار الوطني الضيق. ونرى تمثلات لهذه الايديولوجيا في كل البلدان العربية من دون استثناء. وقد تتطرف أحياناً فتتحول إلى انعزالية بحتة أو لما يسميه القوميون التقليديون الروح «الاقليمية» أو

النزعات «القطرية». وتمثل البورقيبية، والايديولوجيا الكتائبية في لبنان وإلى حد ما الايديولوجيا المعلنة لحركة «فتح» الفلسطينية أمثلة على هذه الايديولوجيا(٧). ولكن أمثلة أخرى لها قد تجنح إلى التطرف كالقول بفرعونية مصر أو بفينيقية لبنان. وقد تزايدت أهمية هذه الايديولوجيا في مراحل الصراع مع الأجنبي، كما في الجزائر أيام الثورة وفي العراق منذ بداية الحرب مع ايران عام ١٩٨٠. ومن الجدير ذكره أن الايديولوجيا الوطنية قد تكون أحياناً ضمنية، متخفية وراء شعارات قومية أو دينية سطحية.

هناك أيضاً ايديولوجيات تتعلق بالمسألة الاجتماعية. واعلان الاهتمام الرسمي بهذه المسألة متفاوت هو الآخر. فالمادة السابعة من دستور عام ١٩٧٠ في اليمن الديمقراطية تتحدث عن «دور تاريخي للطبقة العاملة ينمو تصاعدياً لتصبح في النهاية القيادة الطبقية في المجتمع. وتقود تنظيم الجبهة القومية على أساس الاشتراكية العلمية». ويمكن اعتبار هذا البند أقصى ما ذهب إليه دستور عربي في تبنيه المذهب الاشتراكي. أما الدساتير الأخرى فقد تكفل «تكافؤ الفرص لجميع المواطنين» (الدستور المصري ١٩٧١)، أو تكتفي بذكر المساواة أمام القانون وفي تولي الوظائف العامة (الدستور الأردني). وبينما ذهب الدستور المصري إلى القول (مادة ١٣) بأن «العمل حق وواجب وشرف تكفله الدولة، ويكون العاملون الممتازون محل تقدير الدولة والمجتمع» يكتفي الدستور الأردني (مادة ٢٢) بالقول إن الدولة «تكفل العمل والتعليم ضمن حدود امكانياتها»(٨). والواقع أن الدساتير العربية كلها (حتى الخليجية منها) قد تبنت مفاهيم الحقوق الاجتماعية بمعناها

العصري (أي الايجابي).

يلمّح مايكل هدسون، من دون تطوير للفكرة، إلى أن الاستعمال الكثيف للايديولوجيا قد يخبىء في الواقع هشاشة الشرعية المؤسسية في الدولة. ويا ليته قام بتطوير هذه اللمحة. ذلك أن في الايديولوجيات المطبقة عربياً قدر لا بأس به من الشرعية السطحية الموظفة في خدمة هتك الحرمات، والمس المنظم بحقوق الانسان، وحرمان فئات واسعة من المجتمع من خبراته. وقد تكون البلدان العربية حالياً في مرحلة تتميز بأزمة الايديولوجيات. وما يهمنا من هذه الأزمة هنا هو تضاؤل فائدتها في شرعنة الأنظمة القائمة. فالسلطة الجزائرية لا تستطيع إلى ما لا نهاية إرساء شرعيتها على أنها منبثقة من ثورة المليون شهيد، خصوصاً في أذهان ثلثي الشعب الجزائري الذي أبصر النور منذ الفوز بالاستقلال لا قبله. ولا يستطيع نظام كالنظام المصري الادعاء إلى ما لانهاية بأنه منبثق من ثورة يوليو المجيدة وهو قد أقدم على مبادرات لا يمكن اعتبارها امتداداً طبيعياً لسنوات تلك الثورة الأولى. ولا يستطيع النظام السعودي الاعتماد إلى مالانهاية على الدعوة الدينية التي قام عليها في الأساس. كما من الصعب على موارنة لبنان إرساء شرعية النظام الذي يهيمنون عليه الى ما لانهاية على دورهم التاريخي (الأكيد) في قيام الكيان المعاصر.

إن الزمن يمر على الايديولوجيات كلها ويعمل فيها صدأ وتآكلاً. وقد يجد النظام نفسه أسير ايديولوجية لم تعد تلقى هوى

لدى المحكومين فيختار القيمون عليه (وعليها): هل يتمسكون بالايديولوجيا القديمة التي بنوا عليها شرعيتهم أو يتخلون عنها لغيرها، تابعين مصالحهم وهوى المحكومين؟ في التمسك بايديولوجيا أصبحت باهتة، مخاطر كثيرة، وفي الانتقال إلى أخرى خطر الاتهام بالانتهازية أو، كما يقول الدينيون، بالنفاق. ونظام النميري في السودان الذي كاد أن يعبر من خلال كل الايديولوجيات صورة عن نجاح في المدى القصير وفشل أكيد متوقع في المدى البعيد. ولكن الأمر قد لا يتعلق بضمور الايديولوجيات العربية السائدة فحسب، من دينية ـ اصلاحية ودينية ـ سلالية ووطنية وقومية واجتماعية. قد يكون التحول الحاصل أعمق بكثير، فنشهد فعلاً تراجعاً ملحوظاً لدور الايديولوجيا، أية أيديولوجيا في تكوين الشرعية السياسية. ونحن في الواقع نميل الى هذا الرأي، حتى في مواجهة القائلين إن «الصحوة» الدينية الراهنة تشكل ايديولوجيا بديلة، متناسين أن وقفات ارتجاعية كالتي تتضمنها هذه «الصحوة» قد حصلت مراراً عبر التاريخ الاسلامي الحديث. وما هي الا تعبير عن هشاشة الايديولوجيات السائدة بما فيها تلك التي تبدو نشطة وفعالة، أي ايديولوجيا «الصحوة» ذاتها[9]. وإن كان الأمر كذلك، أي إن كانت الايديولوجيات كلها في تراجع كمكونات للشرعية، فأهمية المكون البنيوي للشرعية تزداد. هذا المكون البنيوي هو ما نفهم أنه الشرعية الدستورية.

ثالثاً: المكوّن البنيوي

يسمي ماكس ويبر هذا المكون «العقلانية القانونية»، وهو تحديد واضح ومفصل للحقوق والواجبات يجعل مبادرات الحكم قابلة للتوقع، لأنها مشروطة في أصولها وفي نتائجها بشبكة من القوانين المعروفة والمتفق عليها. ويرى أن أفضل تعبير عن هذا المكون هو النظام السياسي المعتمد على الديمقراطية الليبرالية، حيث يتفق أبناء الجماعة حول شؤون الحكم، ويستطيعون تعديلها في مواعيد انتخابية محددة سلفاً. ويطلق ايستون على هذا المكون صفة البنيوية، وكأنه يريد حرف الانتباه بعض الشيء عن الحقوق والممارسة العقلية إلى المؤسسات، وهي نتاج هذه الممارسة. ويلتقي ايستون في ذلك مع القائلين بأهمية عملية المأسسة، وهي عملية بني عليها الفرنسي جورج بوردو والامريكي صمويل هانتنغتون جلّ تفكيرهما بالسياسة، ويحدد الثاني العملية بأنها «مسار تكتسب فيه المؤسسات والمعاملات القانونية استقراراً وقيمة لذاتها»(١١). هذا الاستقرار، وهذا التقويم الايجابي ممكنان فقط إن تحولت المؤسسات من بنى بدائية الى بنى معقدة، مستقلة بعض الشيء، متماسكة في بنائها الداخلي، وقادرة على التأقلم مع التطورات والتحولات المجتمعية الكبيرة. آنذاك تصبح هذه المؤسسات قادرة على الاسهام في تحويل الثقافة السياسية نحو تلك القاعدة الضرورية لأي شرعية دستورية (أو بنيوية أو مؤسسية) وهو «الاقتناع المستقل في صحة وصلاح البنية والقاعدة الحقوقية».

وفي ما يخص بلداننا العربية، يرى مايكل هدسون تطوراً واسعاً لهذا المكون خلال العقود القليلة الماضية. لكنه يفصل بين المؤسسات المعنية بهذا المسار وفقاً لوظيفتها. وهو يرى عملية المأسسة وقد تقدمت خطوات كبيرة في مجال القضاء مثلاً أو التربية، ولكنها ما زالت محدودة متواضعة في مجال المشاركة السياسية. وهو ينهي كتابه بهذا الحكم الصريح: «من الصعب على أي كان أن يحكم العرب... فالسياسة العربية غير قادرة على انتاج شرعية بنيوية ولذلك فهي تواجه خيارين لا ثالث لهما، وأحلاهما مر: إما قيام أنظمة تسلطية، استقرارها مشروط بقدراتها القمعية، وإما العودة إلى الحمّى السياسية المخلخلة التي حكمت عقدي الخمسينات والستينات»(١١). ويرى هدسون بأن الحلّ المعقول للخروج من هذا الخيار الصعب هو، بالتحديد، في تطوير الشرعية الدستورية ـ المؤسسية. فهو يعتقد «أن المعايير والمقاييس الاسلامية لم تعد قادرة على ضبط المشكلات والخلافات وطرق صنع القرار في السياسة العربية الحديثة»(١٢). ويرى أيضاً أن «الشرعية القائمة على الشخصية قد أثبتت مراراً أنها مفيدة جزئياً ولكنها غير مضمونة في المدى الطويل»(١٣). لذلك فتوقعه (ونحن نورده على الرغم من أنه لم يصح تماماً خلال العقد الأول الذي تلا صدور كتابه المهم) هو أن تبقى السياسة العربية ضحية اللااستقرار لفترة ما حتى تصل إلى المبتغى: الشرعية البنيوية الحقيقية. ويقول هدسون: «الحل واضح للغاية، إنه يكمن في تطوير مشاركة ذات معنى وواسعة في مجمل العملية السياسية بحيث يصبح الحكم أكثر تأثراً بالرأي العام وأحسن إجابة على متطلباته»(١٤).

ولا يختلف سعدالدين ابراهيم عن هدسون كثيراً، فهو أيضاً يرى أن «البديل الوحيد للعنف والقهر والاستغلال والرعب الدائم عند الحكام والمحكومين على السواء، هو بالمشاركة في الثروة والسلطة. المشاركة في الثروة تعني العدالة الاجتماعية، والمشاركة في السلطة تعني الشرعية السياسية»[١٥]. ولن نناقش هدسون وابراهيم في استنتاج نوافقهما عليه. غير أن السؤال يبقى مفتوحاً حول آلية الوصول إلى تلك «العتبة العالية من الشرعية الدستورية». هل يكون ذلك «بتجسير الفجوة» بين المثقف والأمي، بحيث يلعب الأول دور الوسيط المعقلن، والمحامي الأمين لتطلعات مجتمع أهلي، لم يجد الحاكم بعد لغة للتعامل المشروع معه؟ أو هل يكون ذلك، كما جاء في نهاية كتيّب حديث لحسين جميل من خلال «جبهة وطنية ديمقراطية واسعة تضم جميع المؤمنين بالديمقراطية وحقوق الانسان وكرامته والحريات الاساسية في جميع أقطار الوطن العربي، من أحزاب سياسية ونقابات واتحادات وهيئات وجمعيات وطلاب وعمال وفلاحين وكسبة»[١٦]. أو هل يكون ذلك، كما سنحاول أن نبين في هذا البحث، من خلال «عقد اجتماعي جديد»؟

الهوامش

(١) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons, edited with introduction by Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947).

(٢) David Easton, *A Systems Analysis of Political Life* (New York: Wiley, 1965).

(٣) افضل محاولة في هذا الصدد تبقى لكتاب: عبدالله العروي، مفهوم الدولة (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١).

(٤) «يختلف الفرد الكاريزمي عن الناس العاديين وهم يعاملونه على أساس أنه يمتلك قدرات ومزايا خارقة للطبيعة أو على الأقل استثنائية تماماً». أنظر:

Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, p.358.

(٥) Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (London; New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977), pp.19-20.

(٦) عن تطور الفكرة القومية العربية حسب البلدان والمراحل، تكاثرت الكتابات في المرحلة الأخيرة، ونحن نحيل القارىء بادىء ذي بدء إلى مطبوعات مركز دراسات الوحدة العربية في هذا المجال والتي تغطي الموضوع بصورة شبه شاملة ولو أنها لا تخفي، في اسم الناشر نفسه، وفي المفردات التي يستعملها، أنها مطبوعات منحازة إلى جانب الفكرة القومية.

(٧) سوف نسمح لأنفسنا بالإشارة هنا إلى كتيّب لنا صدر مؤخراً ويفصّل هذا الموضوع في اطاره اللبناني:

Ghassane Salamé, *Lebanon's Injured Identities: Who Represents Whom during a Civil War* (Beirut: Centre for Lebanese Studies, 1986).

(٨) بين مصادر كثيرة حول الايديولوجيا الاجتماعية في الدساتير، أنظر: نعمان الخطيب، «المذهب الاجتماعي وأثره على الحقوق والحريات العامة في كل من الدستورين الاردني والمصري،» مؤتة للبحوث والدراسات، السنة ١، العدد ١ (حزيران/يونيو ١٩٨٦).

(٩) من هنا اقتناعنا بصحة مقولة العروي بأن «الصحوة الاسلامية مرآة للأزمة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي، وهي لا تشكل بتاتاً حلاً لهذه الأزمة». أنظر: العروي، مفهوم الدولة، ص ٩٥. ونحن مقتنعون أيضاً بملاحظة رضوان السيد بأن «الجديد على الساحة الاجتماعية والسياسية بمعنى من المعاني هم القوميون والوطنيون وليس الاسلاميين». أنظر: رضوان السيد، الاسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦)، ص ٢٨.

(١٠) Sammuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1968), p.24.

(١١) Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy*, p.389.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٠١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٠٥. ويمكن قراءة مراجعتنا النقدية لكتاب هدسون حين نشره في أواخر السبعينات في مجلة: دراسات عربية، السنة ١٥، العدد ٤ (شباط/فبراير ١٩٧٩). وقد أثرنا فيها بعض الملاحظات حول فائدة مفهوم «الشرعية» لعرض المعطيات التي وردت في الكتاب المذكور وعلى حدود المنهج الليبرالي نفسه.

(١٥) سعد الدين ابراهيم، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٦٢ (نيسان/ابريل ١٩٨٤)، ص ١١٨.

(١٦) حسين جميل، حقوق الانسان في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية، ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٧٦.

٢ ـ عناصر الشرعية الدستورية: ثلاثية دويتش

نتتقل في هذا الفصل من الشرعية بمكوناتها الممكنة المختلفة إلى التعامل مع مكوّن واحد، هو الأخير في الثلاثية السابقة، سميناه المكوّن الدستوري (أو البنيوي)، وهو موضوع هذا البحث. كيف يمكن التعامل مع هذا المكون، أو بالأحرى ما هي عناصره؟ نجد هنا أيضاً إطاراً منهجياً نعتبره ملائماً للتحليل، ولو أننا، كما مع ثلاثية ايستون، سنضطر إلى تطويره. هذا الاطار هو ثلاثية كارل دويتش الذي يرى أن الشرعية المؤسسية (البنيوية، الدستورية) تقوم على عناصر ثلاثة[1]. الأول هو العنصر الدستوري في معناه الضيق والبحت، ومضمونه أن السلطة شرعية لأنها قامت وفقاً لمبادىء البلاد الدستورية والسياسية. والثاني هو عنصر التمثيل، بأن تقوم الشرعية على اقتناع المحكومين بأن الذين في السلطة يمثلونهم. أما العنصر الثالث فيتعلق بالانجاز، أي أن الشرعية تقوى أو ربما، حتى تبدأ من خلال الانجازات الكبيرة التي تمت للمجتمع على يد السلطة، بكلام آخر، قد تكون السلطة شرعية

حسب الأصول الدستورية ولكن مدى تمثيلها للمجتمع يصيبه تدريجاً انحسار واسع، لا سيما بسبب عدم انجازها لأي نتيجة ملموسة خلال فترة حكمها. وقد تنشأ سلطات من خارج النصوص الدستورية (من خلال انقلاب أو ثورة) ولكنها تكتسب تالياً بعض الشرعية من خلال تمثيلها الأوسع للشعب أو من خلال قيامها بأعمال جبارة لخدمته. وقد تنشأ أيضاً سلطات بدون شرعية دستورية (بالمعنى الحرفي للكلمة) وبدون ادعاء لتمثيل أوسع فئات الشعب، ولكنها تبني شرعيتها على إنجازات لا يطالها شك لخدمة ذلك الشعب. هذه أمثلة طبعاً متطرفة في جانبها الأحادي. فمعظم السلطات تحاول طبعاً، إلى حد أم الى آخر، التوفيق بين هذه العناصر والمؤالفة بينها.

أولاً: شرعية الأصول

هي الشرعية الدستورية بمعناها الأضيق، وتعني أن الحاكم قد دخل السلطة وفقاً لطرق كان المجتمع قد حددها سابقاً (في دستور مثلاً) لهذه العملية. ويعني ذلك أن رونالد ريغان رئيس شرعي لأنه انتخب مرة أولى عام ١٩٨٠ وثانية عام ١٩٨٤ وفقاً لمواد محددة في الدستور الامريكي تحكم انتخاب رئيس الجمهورية. ويعني أن فرانسوا ميتران رئيس شرعي لأنه انتخب لولاية تمتد سبع سنوات في أيار/مايو ١٩٨١ وفقاً للدستور الفرنسي المعمول به منذ سنة ١٩٥٨. ويعني ذلك أن مجلس النواب الكويتي الذي

أوقفت أعماله في صيف ١٩٨٦ كان مؤسسة شرعية، لأنه كان قد تم انتخاب أعضائه وفقاً لما ورد من مواد في الدستور الكويتي.

هذه هي الشرعية الدستورية في معناها الأكثر حرفية وضيقاً والتي تعني، في حال طبقت من دون تعديل، أن الضابط الممتطي دبابة والحامل تحت إبطه بلاغاً يحمل الرقم ١، تماماً كالسلطة المنبثقة عن حالة ثورية عارمة أطاحت بالسلطة الدستورية السابقة، كلاهما، بهذا المعنى الضيق، غير شرعيين، لأنهما غير قانونيين.

تطرح هذه الشرعية القانونية البحتة في البلدان العربية غير تساؤل. هناك بلدان عربية بدون دستور مكتوب (السعودية) أو بدستور مجمد كلياً أو جزئياً (الكويت) أو بدستور لم يعط القوة المناسبة (ليبيا) أو بدستور تم تجاوزه في اتفاق سياسي لاحق (لبنان). فالدارس للأحوال العربية بحثاً عن شرعية قانونية سيصطدم بكل هذا وبأمور أخرى عدة تتعلق أيضاً بالدساتير الموجودة، والمطبقة، والمعطاة قوة وغير المتجاوزة باتفاقات لاحقة. سيرى ذلك المحلل مثلاً أن عدداً من الدساتير مرفوض أساساً من قبل فئات تعتبر أن تلك الدساتير فرضت فرضاً من خلال مجالس تأسيسية وهمية أو من خلال استفتاءات مزورة. وسيرى، إن أمعن النظر في بعض الدساتير، أنها تضع شرعيات أخرى فوق الشرعية الدستورية[٢]. دساتير جزئية، مرهونة بما هو أهم منها، مجمدة أو غير مطبقة أو غير موجودة أساساً: ليست صورة الشرعية

الدستورية، بمعناها الحرفي، زاهية فعلاً في البلدان العربية.

كان من الممكن طبعاً أن نتوقف عند هذا الحدونحوّل هذا البحث إلى حائط مبكى حبري، على الدسترة وعلى الشرعية. ولكن هدفنا مختلف. سنحاول في جزء لاحق من هذه الدراسة تفسير هذا النقص الدستوري من خلال وضعه في سياقه التاريخي، كلحظة من تاريخنا الحديث، ذات مغزى ملتبس. ولكنه بوسعنا منذ الآن الرد على من جعلوا من التشاؤم مهنة، بالقول ان هذه الدساتير الموجودة، على عللها التي لا تخفى، تشكل خطوة مهمة في الاتجاه الصحيح. لا ينبغي تجاهلها.

مثال أول على ذلك،مثال الأنظمة الملكية. كان يمكن لهذه الأنظمة أن ترفض البحث في وجود دستور. لكن شعورها بضرورة القبول بوثيقة أساسية مكتوبة، شكل تاريخياً بداية اعتراف بطرف آخر في المعادلة السياسية، هو المجتمع الأهلي، وبداية رضوخ لحقه في معرفة القواعد التي يتم تسيير السياسة وفقها. ليست هذه الدسترة بعد مشاركة سياسية حقيقية ولكنها خطوة في الطريق. لذلك فالمطالبة بالدستور، وعند وجوده بتطبيقه، لم تتوقف يوماً. ولقد استطاع المجتمع تضمين هذه الدساتير، لا طرق الحكم فحسب بل أيضاً أموراً أهم (حقوق الانسان بمعنييها البورجوازي التقليدي والاجتماعي الحديث) وأموراً أشد مساساً ببنية السلطة (تضمين الدساتير الأردنية والمغربية والكويتية وغيرها طرق ولاية الحكم وانتقال العرش داخل الأسرة الحاكمة).

ذلك أن أهم ما في الشرعية القانونية هو كفالتها لما يمكن توقعه. فإن كان المحكوم قادراً على تصور ما يمكن توقعه، شعر بقدر أقل من التسلط والقهر. وهو قهر سيشعر به بالضرورة إن كانت كل الامكانات المستقبلية مفتوحة أمام الحاكم يختار منها ما يشاء. بهذا المعنى تقيد الشرعية الدستورية، بمحتواها الحرفي، ميل الحكام الطبيعي نحو الممارسات الاعتباطية، المبنية على مزاج متبدل أو على مصلحة آنية. وهذا التقييد أمر في غاية الاهمية، ومدعاة ارتياح، لأنه مدخل لبناء تقاليد ومؤسسات. فلا شك مثلاً أن إقدام الأردن عام ١٩٦٥ على المرور بالنص الدستوري لادخال تعديل على المادة ٢٨ المتعلقة بولاية الملك، يشكل إقراراً من الحكم، بشرعية هذا التقييد الدستوري. اذ تنسحب هالة الاحترام للنص، ولو جزئياً، من المواد التي تهم الحاكم مباشرة إلى مواد أخرى قد تهم المحكوم أكثر.

ولندفع المنطق إلى حده الأقصى: فلنتصور حرباً أهلية تعمل في المجتمع والمؤسسات تدميراً. في حالة كهذه يصبح الدستور لا حداً للحاكم فحسب، بل وعاء يقيد أرباب الحرب الأهلية فيمنعهم عن الانزلاق إلى متاهات الفراغ الدستوري الكامل، إلى حالة الطبيعة الفجة والمدمية التي صورها هوبس في لقياناته. وهذا ما يمكن تعلّمه في الواقع من التجربة اللبنانية بالذات. ذلك أن المؤرخين والمحللين والصحافيين على السواء يهتمون بما يحصل ولا يبدون اهتماماً بما تم تجنّبه. وفي لبنان، ومنذ عام ١٩٧٥، يساعد

دستور ١٩٢٦ اللبنانيين على عدم الافراط في أحلام تغيير الـواقع، وهي أحلام أسهمت كثيراً في تـدمير بلدهم. وقـد يبتسم الغريب عن لبنان عندما يرى مجلس النواب اللبناني يجدد لنفسه سنتين بعد سنتين وفقاً لقانون دستـوري، أو عندمـا يرى المجلس يجتمـع مرة كل ست سنوات لانتخـاب رئيس جديـد للجمهوريـة، أو عندمـا يرى الحكومات الجديدة تتناوب أمـام المجلس ملقية بيـاناً حكـومياً جديداً وطالبة من المجلس ثقته بها. وقـد يبتسم حين يسمـع تلك النقاشات الحامية حـول طرق حسبـان الأكثريـة المطلقـة في مجلس النـواب أو حول تفسـير المادة ١٧ من الـدستور (المتعلقـة بالسلطة التنفيذية). قد يبتسم الغريب حين يرى هذا ويسمع هذه، ولكنه يجهل على الأرجـح نفحة الاطمئنـان التي تثيرهـا هذه الاهتـمامات عند المواطن العادي. لأنه حـين يرى سيـاسيّي بلده يهتمون بهـذه الأمور يشعر بأن الشرعية لم تنقطع، وأن العلاقة بالماضي المسالم مـا زالت ممكنـــة، وأن قـادة البـــلاد خففـــوا اهتـــمامهم بعض الشيء بالقصـف وبالصفقات لمصلحة الانخـراط في العمليات المؤسسيـة.

هـذه الممارسـات الـدستـوريـة، عـلى علتهـا وعـلى قلتهـا، وهـذه النقاشات الحقوقية هي فعلاً صورة عن تمسك المواطن، في أعـماق ثقافته السياسية، بـالاستمراريـة الكيانيـة، وبدولـة القانـون. وقد يكون ذلك سبب التهكم المستمر لدى رؤساء العصابـات المسلحة وأصنـاف المسلحين عـلى المجلس النيـابي وعـلى الـدستـور. ومـرد تهكمهم بالذات هو عجزهم عن إقناع المواطن الأعزل عن صرف اعترافه بالشرعية الدستورية.

لكن المثل اللبناني خاص في أكثر من معنى. ففي لبنان الحرب دائرة وفي لبنان دستور تنبع منه الشرعية فعلاً. أما في معظم البلدان العربية الأخرى فالدستور ليس الا تكريساً لواقع سياسي سابق له في الزمن، فالدستور المصري هو تكريس في النص لثورة تموز/يوليو ١٩٥٢. والدستور الجزائري نتاج من نتائج نجاح ثورة التحرر الوطني. والدستور اليمني تكريس لواقع الاطاحة بالامامة الزيدية في الشمال (١٩٦٢) ولاستيلاء الجبهة القومية على السلطة في الجنوب بعد رحيل الانكليز (١٩٦٧). أما في الملكيات، فإن الدستور إجمالاً هو تكريس في النص (إن وجد) لغلبة سياسية ـ عسكرية (بالمعنى الخلدوني) تمت في مرحلة سابقة على اعتماد الدستور مثل نجاح الأمير عبدالله بن الحسين في تكوين دولة في شرق الأردن، أو تفوق أسرة الصباح على منافسيها في الكويت، وبروز آل ثاني التدريجي في قَطَر خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فلا يمكن اعتبار أن الأسرة الهاشمية أو العلوية أو الصباحية هي في السلطة لأن الدستور أقر لها بذلك. فالدستور لاحق زمنياً، أسبغ شرعية إضافية (متفاوتة من بلد إلى آخر) على وضع كان قائماً.

لهذه الأسباب، أي بكلام آخر، لأن الدستور المكتوب غير قادر تماماً، في البلدان العربية على الأقل، على الاحاطة بكل معاني «شرعية الأصول»، وجب علينا توسيع إطار التحديد الحرفي لهذا التعبير بحيث يحتوي أصولاً تاريخية، دينية وسلالية وايديولوجية.

وقد تفيد في هذا المجال العودة إلى الفقه الاسلامي في تحليله للأصول، وفي تحديده لمواصفات الحاكم الشرعي. ولكننا ممن يعتقدون أن هذه النقاشات مفيدة لفهم التاريخ، وباعثة على اللذة النابعة من المشاعر الحنينية، وهي مشاعر انسانية مفهومة، أكثر مما هي قادرة على تحليل الحاضر واستشراف المستقبل. وإن كان لا بد من العودة إلى كتّاب المراحل الغابرة، فلن نتوقف طويلاً أمام «طوبى الفقهاء» (والتعبير لعبدالله العروي) بقدر ما قد نستفيد من إعادة قراءة المقدمة.

وأقرب المفاهيم الخلدونيةلفكرة الشرعية كما نفهمها اليوم، هو على الأرجح مفهوم الالتحام. يرى كاتب المقدمة أن المجتمعات الطبيعية في حاجة إلى «وازع» أي إلى «واحد منهم له عليهم الغلبة والسلطان». ويتحول هذا الوازع، في مسار بناء الدولة إلى «رئاسة». ولكن «الرئاسة لا تكون إلا بالغلب والغلب إنما يكون بالعصبية فلا بد بالرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالاذعان والاتباع»[٣]. ويلاحظ ابن خلدون أن هذه الغلبة لا تكفي لاستمرار السلطة واستقرارها. فالمطلوب لذلك هو إعادة تكوين المجتمع وفق خط يأخذ بعين الاعتبار نشوء هذه الرئاسة الجديدة. هذا التحول المجتمعي الواسع هو قاعدة شرعية السلطة الطبيعية:

«فإن كانت فيه بيوتات مفترقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى»[٤].

ويعترف ابن خلدون طبعاً بشرعية تقوم على الأصل والسلالة، وأهم منها على النسب لأسرة الرسول. لكن المنهجية النسبية التي تحكم كتابته تعود هنا لتعطي معنى خاصاً حصرياً لهذا النسب. فابن خلدون يلحظ شرط الانتماء الى قريش ولكنه يسارع بربطه بنظريته الشاملة عن نشوء الدول: «فالفائدة في النسب إنما هي العصبية». ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (ص) كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة «فلا بد من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها الا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة»[٥].

شرعية الأصول، في النظرة الخلدونية ليست اذن تعاقدية - دستورية في أصلها الطبيعي. فهي تقوم على حادث أولي وهو قيام رئاسة. وتأتي الدعوة الدينية، بعدها، وبالذات لتوطيد التحام المجتمع حول الرئاسة الجديدة[٦]. أما «السياسة المدنية»، فهي عنده أقرب للأخلاق منها لما نسميه اليوم سياسة. أما «الشريعة» فهي ضرورية لتكون الدولة دولة قانون، ولكنها غير كافية، إن طبقت، لاسباغ الشرعية على السلطة. الحاجة هنا للدعوة، أي لوجود طوبى (يوتوبيا) تقف بمواجهة الدولة، ولكنها خارجية عليها وهي لا تمثل بأي صورة من الصور، مرآة لما كانت عليه الدولة في الواقع التاريخي[٧].

بكلام آخر، لا يسعنا التوقف في مجال الحديث عن شرعية

الأصول عند الدستور المكتوب فحسب. فالثقافة السياسية العربية تتضمن أصولاً كثيرة غير مكتوبة. يعبر عبدالله العروي عن ذلك بقوله: «إن كل دستور نابع عن مبادىء نظرية هو نوع من الايديولوجيا، كما أكد مونتسكيو وهيغل من بعده. لأن التاريخ لا يتوقف منتظراً دستوراً مكتوباً لكي ينتظم. فالتاريخ يحمل دائماً في طياته دستوراً ضمنياً. والمهمة الأولى تقضي باستشفاف هذه البنية العضوية الضمنية»(٨). هذا بالذات ما قام به ابن خلدون في وصفه لأصول الدولة العربية التقليدية وهذا بالذات ما علينا باستمرار متابعته في تحليلنا لشرعية الأصول في الدول العربية القائمة. نقوم بذلك غير متناسين لحظة تذكير العروي بأن الدستور تعبير عن ايديولوجيا، وقول ماركس أن الايديولوجيا غالباً ما تُظهر الأمور رأساً على عقب. لا بل يمكن، من دون حرج، تبني مقولة العروي: «ان الطوبى (يوتوبيا) هي عكس الدولة تماماً».

ثانياً: شرعية التمثيل

قد لا يأتي الحاكم وفقاً للأصول ولكنه يصل.وبعد وصوله يحاول حمل المحكومين على تناسي لا شرعية الأصول، أو هو يحاول أن يقنعهم بأن الحدث ـ الأساس (الغلبة التي تمت له، أو الانقلاب الناجح الذي حمله من الثكنة إلى قصر الرئاسة أو الثورة العارمة التي انبثق حكمه منها) قد وضع مداميك شرعية جديدة تفوق في محتواها الثقافي والسياسي والايديولوجي، شرعية النظام البائد. من هنا سوف يسعى الحاكم جاهداً الى التعبير عن المعطى

الجديد بخطاب متماسك يمكن تلخيصه في جملة: قد لا أكون شرعياً تماماً في طرق وصولي الى السلطة، ولكنني قوي بشرعية تمثيلي لكم. والتمثيل يعني هنا أمرين. يعني أن يقول الحاكم للمحكومين: أنا منكم. ويعني أن يقول لهم: أنا لكم. بكلام آخر أنه آت من صفوفهم في الأساس وأنه، وهو في السلطة، ما زال يعمل لمصلحة أبناء تلك الصفوف. بتعبير ديماغوجي: من الجماهير ولها، من الوطن وله، من المواطنين وبخدمتهم. وكأنه يردد ذلك الشعر الكثير التداول حتى التفاهة:

لا تقل أصلي وفصلي أبداً إنما أصل الفتى ما قد حصل

شرعية التمثيل هذه، يحاول الحاكم الفوز بها من خلال وسائل مختلفة، ويمكن برأيي ارجاع هذه الوسائل إلى ثلاث مدارس متمايزة: المدرسة الليبرالية، والمدرسة القبلية، والمدرسة الشعبوية. الأولى عرفتها البلدان العربية لفترات قصيرة وبصورة جزئية، مبتورة في معظم الأحيان. وهناك بلدان (كالجزائر مثلاً أو ليبيا، أو السعودية) لم تعرفها بتاتاً. والمدرسة الثانية هي التي تبقى مهيمنة في أقطار الجزيرة العربية النفطية. أما المدرسة الشعبوية (Populist)، فهي المدرسة الشائعة ولو تخفت وراء ألف قناع وحجاب في أقطار المركز العربي الآهلة بالسكان.

١ ـ المدرسة الليبرالية

عرفتها مصر أولاً عندما أقدم الخديوي اسماعيل على انشاء

مجلس شورى النواب عام ١٨٦٦، وقام بافتتاح الجلسة الأولى من جلساته في ١٨٦٦/١١/٢٥. في المرحلة نفسها كانت الولايات العثمانية المختلفة تعيش تجارب مماثلة من خلال انشاء مجلس المبعوثان في اسطنبول الذي شارك فيه ممثلون من الحجاز وسوريا ولبنان وفلسطين وغيرها من الولايات. سنعود لاحقاً لدراسة الثقافة السياسية التي كانت محيطة بهذه المرحلة من تاريخنا. غير أنه علينا الآن بحث موضوع التمثيل نفسه، كآلية لانتاج الشرعية السياسية.

فإن انتقلنا من السوابق العثمانية والخديوية (ويمكن حتى العودة إلى المجلس الاستشاري الذي أنشأه نابوليون خلال حملته على مصر أو للمجلس الآخر الذي افتتحه محمد علي في العشرينات من القرن الماضي)، لوجدنا أن من أولى مهام السلطات الناشئة، في الكيانات المعاصرة، محاولة انشاء شرعية تمثيل. نرى هذا في تجربة الأمير فيصل وقد دخل دمشق اذ ما لبث أن دعا إلى انتخابات نتج عنها «المؤتمر السوري العام». وكان من أهم قرارات المؤتمر (١٩١٩/١١/٢٤) اعتبار حكم فيصل «ملكية شورية مسؤولة أمام الأمة». ولكن العلاقات بين الأمير وبين المؤتمر ما لبثت أن توترت. وأدى التوتر بالمجلس الى المطالبة مجدداً وبإلحاح بنظام برلماني دستوري. لكن الحرب مع فرنسا أدت إلى شلل المؤسسات التمثيلية وبالنهاية الى سقوط الدولة بأسرها[٩].

في مصر، والعراق، وسوريا ولبنان سنرى المجالس التمثيلية

تنشأ وفقاً لمثال المدرسة الليبرالية، إلى هذا الحد أم ذاك. وبينما تسير التجربة المصرية، بقيادة حزب الوفد، في تجارب درست كثيراً منذ ذلك الحين في عشرات الكتب والأطروحات، كان التمثيل الشعبي يتعرض في منطقة الهلال الخصيب الى قدر متزايد من التلاعب بدءاً بالسياسيين التقليديين أنفسهم وانتهاء بالضباط الجدد.

في العراق مثلاً وجد فيصل نفسه مضطراً للتأكيد في خطاب العرش: «إن أول عمل أقوم به هو مباشرة الانتخابات وجمع المجلس التأسيسي»[10]. ولا ريب أن أصوله غير العراقية كانت تدفعه إلى تأكيد شرعية أخرى قائمة على التمثيل. لكن التمثيل هذا، والقائم على أسس حديثة، سيصطدم بالتمثيل التقليدي الذي كان يدور حول وجهاء المدن وشيوخ القبائل وعلماء الدين. ولن تجرى الانتخابات فعلاً قبل أن تطمئن أولى هذه الفئات إلى وزنها الكبير في المجلس الجديد وقبل أن تقمع الفئة الثانية، ويطرد أبرز ممثلي الفئة الثالثة، لا سيما الشيخ مهدي الخالصي واقربائه وأنصاره من العلماء. وكان الشيخ الخالصي قد عبر بوضوح عن رفضه لهذا المنحى المستحدث في التمثيل في فتوى شهيرة جاء فيها: «إن هذا الانتخاب يميت الأمة الاسلامية. فمن انتخب بعدما علم بحرمة الانتخاب حرمت عليه زوجته وزيارته ولا يجوز رد السلام عليه ولا يدخل حمام المسلمين»[11].

لم تكن الانتخابات العراقية مثالية طبعاً. ولكن الانتخابات

التي كانت تلي انتفاضات شعبية واسعة (مثل دورة ١٩٥٤) كانت أفضل من غيرها وذلك لاستشعار السلطات، بعد هذه التحديات، بضرورة تقوية شرعية تمثيلها للشعب المائل نحو التمرد. وكانت المجالس العراقية، في الاجمال، أحسن تمثيلاً لفئات الشعب على تنوعها من الحكومة أو من قيادة الجيش. مثال ذلك أن نصف أعضاء مجلس ١٩٢٥ مثلاً كانوا من مواليد الريف بينما كان يندر أن يعين ريفي وزيراً، وكان ثلث نواب هذا المجلس من الشيعة بينما لم تتجاوز نسبتهم في الحكومة آنذاك الربع. وكانت الانتخابات تحدث بعض التجديد في صفوف النواب. فبعد انتخابات ١٩٣٣ تجدد نصف النواب تماماً (٤٤ من أصل ٨٨). وكان المجتمع الأهلي ينتفض حين تتجاوز الحكومة الحدود المعقولة في التدخل كما حصل بعد تلاعب علي جودت الايوبي الواسع في إحدى الدورات أو بعد الدورة التي نظمها جميل المدفعي سنة ١٩٣٧. وأدى التزوير الواسع الذي قام به نوري السعيد عام ١٩٣٩ إلى انقلاب عسكري رابع.

ويمكن سحب المثال العراقي إلى حد ما على الحالة السورية. كان تلاعب السياسيين بمؤسسات التمثيل هنا أقل نسبياً، ولكن العسكر كانوا أكثر جلفاً في تزوير الانتخابات وكان أسوأهم على الأرجح الحناوي في دورات ١٩٤٧ و١٩٤٩، وخصوصاً عام ١٩٥٣ حين ملأ المجلس بأتباعه الخلص. ولكن دورات معقولة جرت أيضاً في سوريا، لا سيما عام ١٩٣٦ بعد توقيع المعاهدة مع

فرنسا، وعام ١٩٥٤ بعد سقوط الشيشكلي، وعام ١٩٦١ بعد حركة الانفصال عن مصر. ولكن الملاحظة تصدق هنا أيضاً، ذلك أن القيمين على المؤسسات التمثيلية لم يهتموا كثيراً بتوطيد شرعيتها إذ حولوا المؤسسات البرلمانية الى نواد لأبناء الوجهاء المدنيين إجمالاً، ونادراً ما كانوا يتسامحون مع الصحافة الحرة فعلاً، كما أنهم لم يأنفوا أحياناً عن الاستعانة بالمال والنفوذ الأجنبيين لتأمين فوزهم في الانتخابات.

ويمكن القول، بالمقابل، ان أحد أخطر مواطن ضعف الحركة الوطنية الفلسطينية أيام الانتداب كان افتقادها إلى مؤسسات تمثيل شرعية. فالمجلس الذي كان يفكر البريطانيون بانشائه كان سيضم ممثلين لليهود، فاعتبره جمال الحسيني نوعاً من «حكم الاعدام» على فلسطين ورفضه مع زملائه. وضايق غياب المؤسسة القيادات الوطنية، التي كانت ضحية تشكيك مستمر بمدى تمثيلها للفلسطينيين. إلى أن أنشىء الكيان الاسرائيلي وتغيرت المعطيات تماماً. وقد عرف الأردن تجارب برلمانية متقطعة عبر تاريخه الحديث.

ولم تستمر هذه المرحلة، على علاتها، إلا في لبنان الذي أنشأ مؤسسة تمثيل شعبي منذ ١٩٢٠، لم تتوقف. والمجلس الحالي انتخب عام ١٩٧٢ وما زال يجدد لنفسه نظراً لاستحالة إجراء انتخابات في الظروف الراهنة. يضيق المكان هنا لدراسة شرعية التمثيل في لبنان على ازدواجيتها، اذ يمثل النائب والوزير والزعيم

اجمالاً طائفة وبلداً، منطقة ومصالح. والنظام فيه نتيجة تـواؤم بين تـراث من التمثيل الفئـوي الشعبوي والتمثيـل البرلمـاني الحديث. ولست أدري لماذا يجب اعتبار هذا التواؤم فـاشلاً بـالضرورة. وأيا يكن الموقف من هذه المعادلة، فـإنها تبقى أرقى بكثير من الأنـظمة التسلطية الممكنة ومن الحرب الأهلية الـراهنة عـلى السواء. ولقـد انزلق سياسيون (ويمكن فهمهم) ومراسلون أجنبيون (وممكن تصور جهلهم) ومحللون سياسيون (وهـذا أمر أخـطر بكثير) إلى الاقتنـاع بوجهة نظر قادة الماكينات الطائفية المعسكرة المسماة ميليشيات، بأن هـذه الأخيرة وبـالتـالي زعـماءهـا، يمثلون حقيقـة آراء وتـطلعـات الطوائف التي تمكنوا من السيطرة عليها وحجرها. لكن الخـلافات داخل الطوائف، وهي تزداد حدة، كفيلة على الأرجح، مع مآسي المواطنين العزّل، بقض مضاجع من استطاعوا أن يوهموا الآخرين بـأنهم الممثل الشرعي والـوحيد، الـدائم واللابـديل لـه لعدد من الطوائف المسكينة والمقهورة[١٢].

الميليشيات اللبنانية، هي في الواقع صورة مصغرة وكاريكاتورية وعنفية للمدرسة الشعبوية، وهي المدرسة الأساسية في مجال شرعية التمثيل في مختلف البلدان العربية. تقوم هذه المدرسـة إجمالاً عـلى فكرة مفادها أن النخبة الجديدة الحاكمة هي أصدق تمثيلاً لمصـالح الشعب، ممن قـد يختاره هـذا الشعب لتمثيله لو جـرت انتخابـات حقيقية. ولهذه المدرسة الشعبوية وسائل مختلفة للسعي نحو شرعية تمثيل لها تمر بانتخاب. ولكن لنمر أولاً على المدرسـة القبلية، وهي

أيضاً لا تتقبل فكرة الانتخاب بحماسة.

٢ ـ المدرسة القبلية

تقضي بأن يكون الحاكم على رأس هرم من العلاقات الشخصية والعائلية والقبلية، المنطلقة من رأس الهرم نزولاً الى الشعب بأسره. وقد تكون هذه الطريقة في مستواها الأرقى في أقطار الجزيرة العربية حيث نرى هرماً دقيق التركيب ينطلق من رأس الأسرة الحاكمة ليضم أشقاءه فأقرباءه فأعضاء الأسرة الحاكمة فالمرتبطين بها عن طريق الزواج فشيوخ القبائل المتحالفة وصولاً إلى عموم الشعب القابل بهذا الحكم. ويسهّل كثيراً من نجاح هذه الطريقة النسبي عدد من العناصر سنكتفي هنا بالتذكير بها، منها أن طبيعة السلطة هنا ليست فردية بقدر ما هي جماعية. فعلى عكس سلطة الشاه الفردية جداً، نرى هنا الحاكم محاطاً باستمرار (ولا سيما في مجلس الوزراء وقيادة القوات المسلحة ومناصب الادارة العليا) بأفراد أسرته، وهم بدورهم لهم مجالسهم الخاصة، وتحالفاتهم الذاتية بالمصاهرة، أو بالقربى، أو بالشراكة في مجال الأعمال. من هنا تنشأ وسط المجتمع الأهلي هرمية متماسكة نواتها الأسرة الحاكمة، متغلغلة في مختلف نشاطات المجتمع، وقادرة على التأثير فيه بحكم تماسكها الداخلي وهيمنتها على جهاز الدولة (ولاحقاً على العائدات النفطية). ولم يخطىء تماماً من شبّه هذا الهرم بالتنظيم اللينيني، الهرمي هو الآخر، والقائم على

الانخراط في المجتمع الاهلي والتأثير فيه. وتتم هذه العملية في بلدان الجزيرة العربية، في جو ثقافي يسبغ عليها شرعية تقليدية لا يرقى الشك اليها بسهولة. اذ يجد معظم المواطنين وسائل للتوجه إلى الحاكم، إن مباشرة أو من خلال ممثله القريب القيم على وزارة أو إدارة أو إمارة محلية. ويمكن القول هنا ان شرعية التمثيل تجنح لأن تكون شرعية تقوم على حق الوصول للحاكم أكثر مما هي تقوم على مأسسة المشاركة.

ومن الأمور التي تجعل هذه الطرق التقليدية ممكنة في عصرنا هذا محدودية السكان في هذه البلدان الخليجية والتي لا تبالغ في استلاب الفرد وغربته في المجتمع الحديث اذ لا يضيع اسمه، وأصله بين ملايين البشر الآخرين. ويسهّل استمرار هذه البنى أيضاً تلك المعادلة العجائبية بين الموارد الهائلة بفعل الريع النفطي وحاجات السكان القليلة نظراً لعددهم المتواضع نسبياً. كما أن الثقافة السياسية القائمة إجمالاً على الغلبة الخلدونية، الممهرة بعناصر دينية أو سلالية، تسهم أيضاً في استمرار هذه الطرق والضعف الظاهر في تحديها. غير أن تنويعات تبدو لنا ضرورية هنا أيضاً، فالكويت (حيث هناك بورجوازية تجارية قديمة العهد بالشأن العام) ليست السعودية، والبحرين (حيث السكان الأصليون للجزر متمايزون مذهبياً ومهنياً) ليست قطر. غير أن مساراً نحو مزيد من التشابه يبدو أنه حاصل حالياً، يسرع فيه انشاء مجلس للتعاون بين هذه الاقطار[١٣].

٣ ـ المدرسة الشعبوية الحديثة

من الطبيعي ألا تنجح هذه المدرسة القبلية التقليدية في البلدان العربية الكبيرة السكان، العميقة التعرض للثقافات الغربية، والنادرة الموارد. هنا نرى الميل واضحاً نحو الشعبوية الحديثة القائمة على مبدأ التمثيل من خلال ادعاء التماثل مع الجماهير. لقد أصبحت آليات هذه الشعبوية معروفة: حزب واحد (أو مسيطر) يدعي قادته بأنه الطليعة المأمولة لتطوير المجتمع وتحقيق الاستقلال. وغالباً ما يكون هذا الحزب مرتبطاً في نشأته بمجموعة من الضباط الداخلين السياسة تحت شعار أنهم أوفر حظاً من السياسيين التقليديين في تحقيق التحرير والاستقلال والتنمية. فيصبح التركيز منصباً هنا على تمثيل مصالح الناس، لا على تمثيلهم هم. بل يأتي الدستور إجمالاً ليؤكد أن السلطة الجديدة لا تريد تمثيل المجتمع بأسره بل فقط «الشعب العامل» منه.

تمثل مصر الناصرية طبعاًمثالاً واضحاًعلى هذه المدرسة، بل هو أفضل الأمثلة على الاطلاق[١١]. ولكن الجزائر، وليبيا، واليمن في شطريه أمثلة أخرى. سوريا والعراق أيضاً مثال. كان كل انقلاب عسكري في هذه البلدان يحمل في بلاغه الأول على تسلط النظام السابق ويعد بانتخابات ديمقراطية حرة. وعد انقلاب ١٩٥٨ العراقيين بإنشاء جمهورية شعبية وباستفتاء حر لانتخاب رئيس.

وترأس المهداوي محكمة لمعاقبة من قد يتدخل في الانتخابات تزويراً. وفي العام التالي وعد قاسم العراقيين بأنه سينظم لهم دورة انتخابية لم يعرفوا مثلها نزاهة وحرية. ولكن «المجلس الوطني» بقي مجرد مشروع. وبقي الأمر كذلك بعد إزاحة قاسم عن السلطة عام ١٩٦٣. ووعدت كل الأنظمة التي تلت بمشاركة الجماهير، لكن شرعية التمثيل بقيت متواضعة أمام مؤسسات رأى القيّمون عليها أنها تمثل الجماهير العراقية العريضة، من دون ضرورة لانتخابات، أو انتخابات شكلية يسيطر عليها الحزب الحاكم، ولا يختلف الأمر كثيراً في الجارة سوريا.

وقد يكون التعدد الواسع في مؤسسات التمثيل الشعبوية صورة عن هشاشتها كلها. فالأنظمة الشعبوية تحاول الالتفاف على المؤسسة البرلمانية بخلق عشرات المؤسسات. فهناك اتحاد للمرأة وآخر للفلاحين وثالث للشباب. بكلام آخر، فإن هذه المؤسسات تزيد من تمثيل المجتمع الملتف حول النظام، الملتحم به والمستتبع له. ولكنها لا تساهم البتة في تمثيل الناس، بمواجهة الدولة. ذلك أن اللعبة السياسية محكومة كلها بشرعية ضمنية تفوق مؤسسات التمثيل جميعاً، وهي التي أوردها الدستور العراقي لعام ١٩٧٠ في المادة ٣٧ والسوري لعام ١٩٧٣ في مادته الثامنة: ألا وهي حق حزب البعث في قيادة الدولة والمجتمع. هذا «الحق» هو الذي يفسر انخراط الآلاف في الحزب. ففي سوريا دُعي جميع معلمي سوريا الى اعتبار أنفسهم بعثيين، وفي العراق دعي العراقيون الى

اعتبار أنفسهم بعثيين حتى ولـو لم ينتظمـوا في الحزب. وهـذه هي الشعبوية في أقصى منطقها: ادعاء الالتصاق الكامل بالمجتمع، من دون التجرؤ على استفتائه فعلاً عن رأيه في هذا الالتصاق.

ثالثاً: شرعية الانجاز

يقـوم هـذا العنصر عـلى تقليـل الاهتـمام بمـوضـوعي الأصـول والتمثيل، وكلاهما سياسي جداً بهدف الـتركيز عـلى ما تحقق فعـلاً على يد من هم في السلطة. شرعية الانجاز تقوم إذن على الأعـمال التي أقـدم عليها الحكم بصرف النـظر عن مدى الاعتقـاد بصحـة وجـوده في السلطة، أو بمدى تمثيله للمـواطنين. وكـان شاه ايـران مثـلاً حـريصـاً عـلى هـذا العنصر، لشعـوره عـلى الأرجح بمـدى التشكيك بأصـول سلالتـه (أبوه ضـابط حوّل نفسـه امبراطـورا)، وبالمسافة الكبيرة التي كانت تفصل الشاب المقهور عن سلطة أبوية فجة، والعائد من مقاعـد الدراسـة في سويسرا عن شعب مسيس منذ زمن شديد التمسك بقوميته والى حد ما بشعائره الدينية. لـذا كان اهتمام الشاه كبيراً بـالتماهي مـع «الثورة البيضـاء» أو مع خلق «يـابـان جـديـدة» في أواسط آسيـا أو مـع نمـو الجيش وتسليحـه العصري ومـع مشروع تحويـل ايران الى «خـامس قوة في العـالم». شرعيـة الأصـول كـانت هـامشيـة عـلى الـرغم من احتفـالات برسيبوليس ومبادرات مشابهة كان هدفها توطيد الشرعية الأسرية. وشرعية التمثيل كـانت أكثر تـواضعاً في النـظام الشاهنشـاهي غير

القادر على إرساء مدرسة قبلية، ولا على افتتاح مدرسة ليبرالية، ولا تتوافر عنده شروط مدرسة شعبوية فعلية. من هنا تمسكه بشرعية الانجاز، أي بشرعية تحاول أن تكون مشدودة نحو المستقبل فحسب، فيظهر وجود الشاه آنذاك كأفضل الضمانات على ولوج ذلك المستقبل.

ويمكن أن يلحظ المحلل ظواهر هذا العنصر في حالات وبلدان عربية مختلفة. كان السادات مثلاً يحب أن يسمى «رجل العبور» أو «رجل السلام». وقد تنتاب الحاكم فكرة أنه أنجز كيان البلد بنفسه أحياناً. وخارج هذه الحالة القصوى، ترى الملوك والأمراء والرؤساء لا ينفكون يدشنون طرقات وجسوراً، ويفتتحون مصانع ومدارس، ويركبون أول طائرة من مطار جديد، ويحصلون على أول دكتوراه فخرية من جامعتهم الوطنية، ونجدهم على رأس المصلين في المساجد الحديثة التشييد. إنهم في عمل قوامه الافتتاح والتدشين والانجاز. ونادراً ما نرى صورتهم خلال اجتماعات دراسة انتاجية تلك المصانع، أو لتقويم كلفة ذلك المشروع الفاخر. ولا نرى صورتهم أبداً وهم يغلقون مصنعاً فاشلاً أو يقفون على سد لم يفكروا كفاية بتأمين الماء له، أو جانب «توربين» كهربائية عاطلة عن العمل. فصورتهم مرتبطة بالانجاز بينما تلقى تبعات الفشل (وما أكثره) على البيروقراطيات العاجزة.

هذا التلاعب بشرعية الانجاز شامل وقد يصل إلى مستويات كاريكاتورية حين نرى حاكماً يدخل قرية ووراءه شاحنة محملة

بـأجهزة التلفـزيون ليـوزعها عـلى أبناء تلك القـرية. وقـد يصـل الكذب حداً لا يكاد يطاق عندما ينسب زعيم لنفسه إنجاز أعـمال جبارة أسهم فيها سلفـه. ولا بد أن عـدداً من المصريين المـطلعين عـلى عمليـة إعـادة بنـاء الجيش المصري بـين ١٩٦٧ و١٩٧٠ قـد شعروا بذلك عندما كانوا يستمعون إلى «بـطل العبور». ولا ريب أن رؤسـاء السبعينات مـالوا إلى عـرض مشـاريـع تنمـويـة جبـارة أطلقت في الستينـات وكأنها من بنـات أفكـارهم. هـذا التـلاعب الـواسع عـالمي الى حد مـا ولكنه ربمـا يصل في بلداننـا الى حـدود قصوى، وبالذات لأن شرعية المؤسسات غير وطيـدة بصورة كـافية لتمنع هذه الشخصنة الكاذبة للانجازات الوطنية.

ولكن ليست شرعيـة الانجاز كلهـا ينت تـلاعب. الانجـازات حقيقية ولو متفاوتة. كيف تقوّم، وما هي النتـائج السيـاسية لهـذا التقويم؟ تلك هي المسألة. من مصلحة الحاكم أن يقول انه منجز عـظيم. وهذا الشعـور بالحـاجة إلى تقـديم نفسه منجـزاً أمر مثـير للتفـاؤل بالـذات لأنـه يتضمن اعـترافـاً غـير علني بـأنـه لا يكفي للحاكم أن يكون شرعياً بالأصـول أو بالتمثيـل لكي يحكم. فعليه أيضـاً أن يوطـد شرعيته الأصليـة، أو أن يعـوض عن غيـابهـا من خلال مسلكه في السلطة وطرق استعمالـه لمقدرات الـدولة ولمـوارد البلاد.

إن التقويم الأبسط للانجاز يتم من خلال مقارنته بما كان قـائماً قبل تولي الحاكم للسلطة. كأن نقـول: كان هنـاك ذاك العدد من

المدارس وتضاعف، أو كانت الأرض محتلة وتحررت، أو كانت البلهارسيا متفشية وقضي عليها أو كانت الرشوة عامة وصفيت أو كانت البلاد في حرب داخلية ودخلت حيز السلم الأهلي. هذه هي أبسط الطرق طبعاً لتقويم الانجاز. والواقع أن هذه الطريقة غالباً ما تخدم الحاكم، لأن باستطاعته إجمالاً أن يجد شيئاً أو مبادرة أو مشروعاً يعتز به ويربط به اسمه: من بناء جسر إلى الحصول على مساعدة خارجية، ومن افتتاح مستشفى الى فوز للفريق الوطني في مباراة عالمية بكرة القدم. وقد تكون مجرد محاولة الانجاز هي مصدر الشرعية. فإن كان إنجاز الوحدة العربية مطلباً شعبياً فعلاً، يستطيع العقيد القذافي أن يقول انه منذ عام ١٩٦٩ لم ينفك يحاول بناء وحدة بين ليبيا وغيرها.

لكن التقويم الحقيقي للانجاز هو في مقارنة الانجازات بالشروط الموضوعية التي كانت محيطة بها، وهذا ما يحاول الحاكم إجمالاً تفاديه تحت شعار أنه «لم يكن بالإمكان أحسن مما كان». أي أن الحاكم قد استفاد فعلاً من الشروط الموضوعية الى أقصى الحدود. ولكن الواقع في الاجمال مختلف. فافتتاح جامعة في الكويت ليس كافتتاحها في موريتانيا، وتدشين مطار في السعودية ليس كتدشينه في تونس، وحفظ الأمن في بلد ديكتاتوري تسلطي لا يقيم وزناً لحرية ولحق ليس كحفظ الأمن في بلد يحترم القواعد الدستورية ويحافظ على الحريات العامة.

إن وصولنا، كعرب، إلى ما أسماه ويبر «العقلانية الشرعية»

يقتضي منا استعمال هـذه المعايـير المركبـة في حكمنا عـلى الانجاز. فالانجاز نفسه ليس مهماً بالضرورة إذ قد يسمح لك الـربح المـالي بـأن تشتري مصنعـاً بمفاتيحـه من سيليكـون فـالي دونمـا مشكـل. المسألة الحقيقية تدور حـول سؤالين: الأول مـا هو حجم الانجـاز وما هي نوعيته بالمقارنة مع الوسائل المتوافرة؟ والثـاني، وقد يكـون أهم في سياق البحث عن الشرعية هـو: ما هـو الثمن الذي دُفـع لقـاء هذا الانجـاز؟ النتيجة/الشروط/الثمن: هـذه هي الثـلاثيـة الحقيقية لتقويم الشرعية البنيوية من خلال عنصر الانجاز. وكيف يمكننا أن نتناسى هذا المثلث ونحن نرى الحكام ما زالوا يتدافعـون لتـدشين المصـانع بينـما التبعية في ازديـاد، والجامعـات والحريـات مخنوقة، والمطارات بينما جمـوع المسافـرين منها عـمال يهاجـرون من وطن لم يحسن أن يؤمن لهم عملاً.

لذلك فعندمايفتتح مصنع أو مستشفىعلينا جميعاً أن نتساءل: مـا هو دور الحـاكم فعلاً في وجـوده وليس فقط في تـدشينـه، ومن ثم: ألم يكن بالامكان الوصول الى نتيجة أفضل وفي وقت أسبق، وأخيـراً مـا هـو الثمن الـذي قـدمـه المجتمـع للوصـول الى هـذه النتيجـة؟ لقد ابتعـدنـا طبعـاً كثيـراً ـ بسـوقنـا لهـذه الأسئلة ـ عن الاعتبار البسيط أن الأمور هي بـالضرورة أحسن مما كـانت عليه. فهذا التقويم المعقـد لشرعية الانجـاز يجعل مسلك معـظم الحكام العرب موضع تساؤل، لا سيـما عندمـا نرى الامكـانات (لا سيـما النفطية) المتوافرة من جهة والثمن (لا سيما في مجال قمع الحـريات)

الذي يُدفع لقاء انجازات، هي أحياناً مجرد نفقات لتعزيز الصيت الخارجي.

ولكننا، على الرغم من الدخول الجزئي لهذه التساؤلات الى قلب الثقافة السياسية العربية المعاصرة، ومن تمكن الحكام المستمر، بسيطرتهم على وسائل الاعلام، من تصوير صنائعهم المتواضعة انتصارات عظيمة (فلنتذكر تكاليف كلية طب في ذلك البلد النفطي، أو نتذكر كارثة «الوادي الأخضر» المزعوم في بلد نفطي آخر، أو تكاليف كيلو من البندورة ـ الطماطم في إمارة خليجية)، على الرغم من هذه «الانجازات» المتواضعة والمكلفة، ومن تمكن الحاكم من تصويرها على غير حقيقتها، فإننا نرى في كل ذلك عنصر تفاؤل. ذلك أن مجرد دخول فكرة «تقويم الانجاز» الى الثقافة السياسية أمر في غاية الأهمية ومبعث تفاؤل. والواقع أن الحكام أنفسهم أسهموا كثيراً في الترويج لهذا العنصر نظراً الى هشاشة شرعية الأصول وشرعية التمثيل في معظم أنظمتهم. من هنا تمسكهم بشرعية الانجاز ومحاولتهم المتزايدة لتقديمها على أي عنصر آخر. وهذا مبعث تفاؤل، لأن هؤلاء الحكام قد أسهموا واقعياً في تقييد أنفسهم، وربما في تقويض مداميك نظامهم. ألم يذهب الشاه من دون رجعة يوم فهم الايرانيون أن «باني خامس قوة عسكرية في العالم» ومؤسس «يابان ثانية» غير قادر على تأمين الكهرباء في المنازل ٢٤ ساعة يومياً عندما يميل سعر برميل النفط إلى الهبوط؟

الهوامش

(١) Karl W. Deutsch, *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Control* (New York: Free Press, 1963).

(٢) مثال ذلك دستور العراق الذي أشار إلى شرعية حزب البعث العليا في تسيير شؤون البلاد، أو دستور ايران، البلد الاسلامي المجاور، والذي يربط النص الدستوري كله بفكرة يعتبرها أعلى سمواً وهي ولاية الفقيه.

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بغداد: مطبعة المثنى، [د. ت.])، ص ١٢٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٦) انظر في كل هذا: علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨١).

(٧) افضل من عرض هذا الموقع التاريخي للفقه الاسلامي كممارسة، ومن فرّق بوضوح بين الطبيعة والشرع والطوبى هو: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١). انظر أيضاً الفصل الأول من:

Abdallah Laroui, *Islam et modernité* (Paris: La Découverte, 1986).

(٨) Laroui, Ibid., p. 15.

(٩) بين مصادر أخرى عن «المؤتمر» انظر: خيرية قاسمية، **الحكومة العربية في دمشق بين ١٩١٨ - ١٩٢٠** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢).

(١٠) نقلاً عن: عبد الرزاق الحسني، **تاريخ الوزارات العراقية**، ط ٥ (بيروت: دار الكتب الوطنية، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٦٢.

(١١) نقلاً عن: أحمد الكاتب، **تجربة الثورة الاسلامية في العراق** (طهران: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٧٦.

(١٢) لخصنا في هذه الفقرات السريعة الفصل الثالث وعنوانه «أزمة التمثيل الشعبي» من كتاب لنا بعنوان: **الدولة والمجتمع في المشرق العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، [١٩٨٧]).

(١٣) لخّصنا هنا، في فقرتين سريعتين أيضاً، عدداً من الكتابات نشرناها عن أنظمة الحكم في الخليج العربي، خاصة في كتابنا: السياسة الخارجية السعودية منذ عام ١٩٤٥: دراسة في العلاقات الدولية، سلسلة الدراسات الاستراتيجية، ٣ (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٠)، وفي مقالات متفرقة نشرت في:

Pouvoirs, no. 13 (1979); *MERIP Reports*, no. 91 (October 1980); *Oriente Moderno* (septembre 1978); *Politica Internazionale*, no. 6 (June 1980); *Politique étrangère*, no. 4 (décembre 1980); *Al-Abhath* (American University of Beirut), vol. 30 (1982), and *Arab Studies Quarterly* (July 1987).

(١٤) حول هذه التجربة التاريخية انظر: طارق البشري، «الديمقراطية وثورة ٢٣ يوليو، ١٩٥٢ - ١٩٧٠،» وعادل حسين، «المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية،» ورقتان قدّمتا إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

٣ - في ثقافة
«اللحظة الدستورية»

تفتقت اللحظة الدستورية العربية في جو ملتبس تداخلت فيه مطالبات الاشتراك بالسلطة بعناصر أخرى أقل ايجابية جعلت من الفكرة الدستورية، ومن الايديولوجيا الليبرالية التي كانت تحيط بها وتؤمن لها المبررات، أمراً لا يندفع العربي تحت رايته بحماسة غير مشروطة. لقد أتت الفكرة الدستورية متأخرة الى حد بعيد وتزامنت مع تأثر السلطنة العثمانية بالتدخلات الأجنبية ومع بدايات تأثر المثقفين العرب بالأفكار الغربية. لذا فإن أوساطاً تقليدية واسعة نظرت لهذه الأفكار نظرة شك وريبة في مصادرها، والأهداف الكامنة من وراء اعتمادها، ومدى تطابقها مع الأصالة. (والأصالة في رأينا نوع من الايديولوجيا السياسية أكثر من أي شيء آخر).

ولقد تزايدهذا الشكل بل إنه تحول فعلاً إلىمعارضة صريحة للظاهرة الدستورية بوصفها «فكرة مستعارة» أو «حلاً مستورداً».

ويمكن أن يفسر هذا التحول بعناصر عدة. فلقد جنحت بعض التيارات الأصولية في هذا القرن منحى راديكالياً في قراءتها للتاريخ الاسلامي واتخذت مواقف شديدة التطرف في تمسكها بحرفية النصوص، وفي تفسيرها المتشدد لها. ومما زاد من تعقد الأمور أيضاً تفكك عرى السلطنة العثمانية وقيام الدول الوطنية المعاصرة على أسس دستورية شديدة التشابه مع النصوص الأوروبية. واللحظة الدستورية بدأت في النصف الثاني من القرن الماضي وطالت غداة الحرب العالمية الأولى. وأصبح الدستور مرتبطاً بوطن، وبحدود وبعلم. بكلام آخر أصبحت الدساتير علامة وقاعدة للتجزئة في المنطقة العربية، لا سيما في مشرقها. وأدى ذلك بالضرورة إلى تزايد المتأففين من الدساتير القائمة. فبينما استمر البعض في رفض المبدأ تماماً (كما في السعودية)، رفض مفكرون متشددون الدسترة لأنها عملية تتعارض ونظرتهم للاسلام. ولحقهم في رفضها القوميون لا لشيء إلّا لأنها تكرس كيانات يعتقدون أنها مصطنعة وسائرة إلى زوال. وفي حالات أخرى، تبدت هشاشة «اللحظة الدستورية» العربية في تجاهل الأنظمة التام لها، أو في سهولة تجميد بنودها أو إرسالها إلى سلة القمامة. وقد تكون التجربة اللبنانية فريدة الى حد ما: فبعد اعتماد دستور للجمهورية الوليدة عام ١٩٢٦، قام اللبنانيون باعتماد دستور ضمني غير مكتوب عام ١٩٤٣ (الاستقلال) أسموه «الميثاق الوطني»، وهو يكمل، ويتجاوز، ويتعارض أحياناً مع الدستور المكتوب المعتمد.

هناك أولاً الارث العثماني. وما يشير اليه هذا الارث واضح في الثقافة السياسية التقليدية، وهو تزامن «اللحظة الدستورية» مع توسع رقعة النفوذ الخارجي في اسطنبول، قلب السلطنة وعاصمتها، كما في الأطراف. ويقول انغلهارت وهو من أوائل مؤرخي التنظيمات العثمانية الأوروبية: «لقد كان هدف التنظيمات العام إجراء تقارب بين المجتمع الاسلامي والمجتمعات المسيحية، وكان الأول قد تباعد عن الثانية فترة قرون عديدة، إن أخلاقياً أو سياسياً. لقد كان الدين السبب الحقيقي لهذه العزلة، وهي عزلة تركت سلطنة بني عثمان في المكان الذي كانت فيه في القرون الوسطى»[1]. هذه القراءة الخارجية، على عنصريتها الضمنية، لم تكن ليرفضها التقليديون، فهم أيضاً كانوا يرون في خط غولكخانه (١٨٣٩) وفي فرمان ١٨٥٦ ولا سيما في دستور ١٨٧٦ مؤشرات ملتبسة، فلئن أشارت هذه النصوص الى تطوير في بنية السلطة المركزية، فإنها كانت تدل أيضاً وبصورة أوضح، على مسار من التشبه التدريجي بمؤسسات الغرب المسيحي، وبالأطر القانونية لدول ليست فقط غريبة، وإنما معتدية أيضاً. وكان من نتائج هذه التنظيمات أمور أقرب فهماً وأكثر استثارة للرفض ومنها بدء تثبيت نظم من المساواة بين المسلمين وغير المسلمين من رعايا السلطان، وبدء التسامح مع النشاط التجاري الواسع للأوروبيين، ومع ادعائهم الحق بالاحتفاظ بحماية (بل وبسيادة) دولهم. وكان من نتائج هذه الأمور ردات فعل دامية، في الأوساط التقليدية كمثل مذابح دمشق عام ١٨٦٠[2].

وكان بين العرب كثيرون يؤيدون طبعاً هذا المنحى الدستوري،

وكثيرون منهم رحبوا بعودة السلطنة اليه عام ١٩٠٨[٣]، لكن الذاكرة التاريخية ليست هي فقط تلك التي يحملها المثقفون العرب المتأثرون بالثقافات الأجنبية، أو بالروح الدستورية المنتشرة من اسطنبول. فإلى جانب هؤلاء الاصلاحيين (وكان صوتهم عالياً) كان كثيرون من العرب، لا سيما في الأوساط التقليدية، يتساءلون هل أن التنظيمات حل لمشكلة السلطنة ـ دولة المسلمين أم هي صورة من صور تضعضعها وتآكل سلطتها؟ وتشير دراسة فيليب خوري عن سوريا بالذات إلى أن الزعامات المحلية العربية كانت بعيدة عن أن تكون موحدة حول شعارات الاصلاحية الدستورية. ولا ريب أن منها من اعتقد أن هذا المنحى الجديد في السياسة العثمانية ما هو إلّا صورة عن الرضوخ التدريجي للسلطان ووزرائه أمام مطالب و«نصائح» السفراء الغربيين وضغوط الضباط العثمانيين المتأوربين.

وإن انتقلنا إلى التجربة الدستورية المصرية، فإننا نرى بسهولة أن «اللحظة الدستورية» جاءت هنا وسط جو ملتبس أيضاً، لم يكن يسمح بإسباغ حلة ايجابية فحسب على هذا الابتداع الجديد. كيف لا، والمبادر الى إنشاء «مجلس شورى النواب»، والموقع على «لائحة أساسية» من ثماني عشرة مادة و«لائحة نظامية» لتنظيم أعمال المجلس، هو الخديوي اسماعيل، الملك المتأورب الذي ارتفع عدد الأوروبيين المستقرين في مصر خلال بعض عهده (١٨٦٠ ـ ١٨٧٦) من بضعة آلاف الى أكثر من مائة ألف،

والمتسامح مع البعثات التبشيرية، والمغرق مصر تحت ثقل الديون الخارجية! هذا هو الزعيم الذي سيصدر في ١٨٦٦/١٠/٢٢ قراراً باعتماد دستور مصري.

وقد يكون هذا الوصف أفضل تفسير للجو الملتبس الذي رافق هذا التحول المؤسسي: «لقد جاء الدستور في وقت كان الخديوي يسعى فيه لربط وجهاء مصر، لا سيما شيوخ القرى وعمدها، بسياساته المالية، ومن خلال هذه بتحركاته الديبلوماسية. لم يكن اسماعيل يسعى بالضرورة لتحرير أي قطاع من الشأن العام إذ انه كان يعتبر سلطته الشخصية مطلقة. لكنه كان مهتماً بالحصول على عائدات اضافية إن من خلال ضرائب جديدة أو بالحصول على قروض أوروبية أخرى. لذا فإن اشراك ممثلي الطبقات المصرية المالكة في سياسته كان يهدف لخلق نوع من الحماية إزاء التدخل الخارجي الآتي من اسطنبول وباريس ولندن. لكن مبادراته الدستورية، بدلاً من أن تنقذه فهي قضت عليه، لأنها فتحت الباب على مصراعيه أمام الموجة الأولى من العصاة المصريين»[٤].

وقد يكون المصريون قد اقتنعوا بالمنحى الدستوري أكثر من السوريين أو العراقيين. والتقى في ذلك الخديوي مع التيارات الكامنة في المجتمع المصري المطالبة بمشاركة أوسع في السلطة، والتي ستتفجر خلال ثورة عرابي. لكن اللحظة الدستورية سترتبط بعد ذلك بمسلك ومسار وسياسات حزب الوفد الى حد كبير، في تعامله مع القصر من جهة ومع الانكليز من جانب آخر. ويضيق المجال هنا لعرض هذه المسألة المعقدة وسنكتفي فقط بالقول إن خيار القيادة العسكرية بعد ثورة تموز/يوليو بالتخلي عن التراث

الوفدي في أكثر من صورة لم يؤد فعلاً إلى قيام معارضة واسعة بين المصريين تدافع عن هذا التراث وتتماهى معه. وبدا أحياناً أن «اللحظة الدستورية» المصرية (بارتباطها باسماعيل، بمهادنتها اللاحقة للانكليز، وبتعاونها المربك مع القصر) لم تترك في الثقافة السياسية أثراً عميقاً وكأنها كانت قشرة ثقافية يمكن الاستغناء عنها من دون ضرر كبير أو إحلال شعبوية ذات تطلعات قومية في مكانها.

وتدل التجربة التاريخية العراقية بوضوح على هذا الموقع الفعلي للدستور والى المغزى السياسي الدقيق له. كان الدستور هنا مرتبطاً بقبول القيادة العراقية الجديدة (الملك فيصل الأول والنخبة المؤيدة له) بمعاهدة تربط الدولة الحديثة ببريطانيا. لذلك لم يكن ممثلو الحكومة البريطانية ليسمحوا بالبحث في الدستور قبل التوقيع على المعاهدة، ولم يكن هذا التوقيع ممكناً قبل قضاء السلطة الجديدة على مختلف حركات العصيان أو الانفصال من السليمانية الى البصرة مروراً بقبائل الفرات الأوسط. هناك إذن أسبقية في الزمان، وأسبقية في الأهمية السياسية بل وأسبقية في القوة القانونية للمعاهدة على الدستور، أي للرابط بالمركز الاستعماري على العقد الداخلي بين السلطة والمجتمع. هذه الأسبقية لم تكن لتخفى على قادة الرأي في العراق، ولا على نواة المعارضة الناشئة آنذاك التي رأت في موقع الدستور الدوني إزاء المعاهدة صورة واضحة للتبعية ولما سمي آنذاك «بالاستقلال اللفظي».

وفي الواقع ،فقد مارس البريطانيون هذا «الشـانتاج» في صـورة ذكيـة. ففي ١٦ آب/اغسـطس ١٩٢٢، نـرى المندوب السـامي البريطاني يذكّر العراقيين «أنه حتى وإلى أن تعقد المعـاهدة، فـإن حكومـة العراق والمندوب السامي لحكومة جلالته البريطانية مشـتركان في المسؤولية معاً أمام حكومة جلالته البريـطانية». ولم تكن أسبقيـة المعاهـدة لتخفى على الملك نفسه، الذي عرض للعراقيـين مسألـة وضع قـانون أسـاسي كـ «خـطوة ثانيـة» تلي تـوقيع المعـاهدة. ولقـد جاءت في المعـاهدة الـبريطانيـة العراقيـة بالفعـل مواد عـديـدة تمس مبـاشرة مضمـون الدستور المزمع تبنيـه وأبرزهـا المادة الثـالثة. تـدل هذه المـادة على أمـرين متلازمـين في نقضهما الشرعيـة الـدسـتوريـة المقبلة. الأول ظهور الملك فيصل وكـأنه يتعهـد لبريـطانيا (وليس لأبنـاء العراق) بالقبول بنظام دستوري. والثاني هو تضمين المادة هذه أموراً تعهـد العـراق بوضعهـا في دستوره، وكـأن بريـطانيـا تمـلي محتـوى ذلـك الدستور. ناهيك طبعاً عن قبول العراق بالتفـوق الحقوقي البحت للمعاهدة على الدستور. وجاء في هذه المادة الثالثة حـرفياً: «يـوافق جلالة ملك العراق على أن ينظم قانوناً أساسياً ليعرض على المجلس التأسيسي العراقي ويكفل تنفيـذ هذا القـانون الـذي يجب أن لا يحتوي عـلى ما يخـالف نصوص هذه المعاهدة وأن يأخذ بعين الاعتبار حقوق ورغائب ومصـالح جميـع السكان القاطنين في العراق، ويكفل للجميع حرية الوجدان التامة الى جـانب شروط أخرى كثيرة». وربمـا كان صـاحب **تأريـخ الوزارات العـراقية** يلخص بأمانة رأي مواطنيه المسيّسين آنذاك حين يقـول: «ان تقديم أمر المعاهدة على سن الدستور أمر جوهري حري بالتفكير. فقـد ظل السـاسة والحقوقيون يتساءلون للتاريخ: كيف يصـح تصديق معـاهدة مـع دولة أجنبيـة

قبل أن يتبين وضع العراق السياسي وقبل أن يبني كيانه الدستوري؟»[٥].

ولقد جاء الدستور اللبناني أيضاً مرتبطاً بصورة حميمة بالمنتدب الفرنسي. فالدستور كان في الأساس بنداً من بنود بيان مجلس عصبة الأمم المجتمع في لندن (١٩٢٢/٧/٢٤)، والذي بوشر بتطبيقه في ١٩٢٣/٩/٢٣. ولقد جاء في المادة الأولى من هذا البيان أنه «على المنتدب (أي فرنسا) أن يضع قانوناً أساسياً لسوريا ولبنان في مهلة لا تتجاوز الثلاث سنوات»[٦]. وعام ١٩٢٤، قامت الحكومة الفرنسية بابلاغ مجلس العصبة بما ترى تضمينه في هذا القانون ومنه مثلاً عدد وحدود الدول التي تزمع على إنشائها، ناهيك عن أسس النظام السياسي نفسه. وتزداد شرعية الدستور هشاشة عندما نرى فرنسا، وعلى عكس ما قامت به بريطانيا في العراق، لا تتجشم حتى مشقة انتخابات لمجلس تأسيسي. فبدأت بتعيين لجنة من موظفي «الكي دورسيه» (مقر وزارة الخارجية الفرنسية) لوضع القانون الأساسي من باريس، ومن دون السفر حتى الى المنطقة، ذلك أن قانون الانتداب لم يكن يفرض فعلاً على المنتدب أكثر من استشارة «السلطات المحلية».

هذا المسار الاستعماري الفج لم يعدل فيه الا نشوب الثورة السورية في تموز/يوليو ١٩٢٥ وقيام قائدها سلطان باشا الأطرش في بيانه الشهير (١٩٢٥/٧/١٧) بالمطالبة بمجلس تأسيسي منتخب يعتمد دستوراً للبلاد. بعد ذلك بأشهر خمسة، كان رئيس الوزراء الفرنسي يتراجع بعض الشيء فيقبل بإنشاء مجلس تأسيسي. ولكن

مشروع الدستور بقي إلى حد كبير من إنتاج الدبلوماسية الفرنسية، وكان على الحاكم الفرنسي أن يستدعي المجلس التمثيلي اللبناني لتدارسه بينما قام المندوب السامي بإعلانه في ١٩٢٦/٥/٢٧. وجاء في المادة الأولى من الدستور أن «حدود لبنان فهي المعترف له بها رسمياً من قبل حكومة الجمهورية الفرنسية المنتدبة ومن لدن جمعية الأمم». وفي المادة الخامسة، تقرر اعتماد العلم الفرنسي مع اضافة أرزة خضراء له في وسطه. أما المادة ١٠٢ فقد جاء فيها: «يوضع هذا الدستور في عهدة الجمهورية الفرنسوية بصفة كونها منتدبة من لدن عصبة الأمم». ويبرز دور المفوضية الفرنسية تباعاً وتكراراً في صياغة الدستور. ولما لم يكن النواب المسلمون ليقدرون آنذاك على مواجهة هذا الدور، وربما أنهم لم يكونوا راغبين تماماً في ذلك، فسيتقدم خمسة منهم باقتراح «فصل البلاد التي ألحقت بلبنان الصغير أي القديم وجعلها حكومة مستقلة»[٧].

لقد سقنا المثالين العراقي واللبناني للتدليل أساساً على المناخ الذي حصلت فيه «اللحظة الدستورية»، وهو كما رأينا كان مفعماً بالتدخل الأجنبي بشكل شابت الدساتير معه «خطيئة أصلية» هي نتاج ارتباطها بالسيطرة الخارجية وبسياسات الاستعمار والاستتباع. فبان الدستور أحياناً وكأنه ضمانة تقدمها القوى الاستعمارية للقوى الوطنية على أنها لن تدع النخب المحلية (الملك فيصل وحلفاؤه في بغداد، وحلفاء فرنسا الموارنة في لبنان) المتحالفة معها تتعدى الحدود في حكمها للبلاد برعاية القوى الأجنبية. فالشرعية المنشأة تصبح ملتبسة الى حد كبير إذ ان الدستور يقيد النخبة الحاكمة ولا

شـك، ولكن فحواه الضمنيـة هي إسباغ الشرعيـة عـلى الـوجـود الاستعماري نفسه الذي «أنعم» على البلاد بدستـور، واستطاع من خلاله (المادة الثالثة من دستور العراق، والمادة الأخـيرة من دستور لبنان) تكريس سيطرته قانونياً. وسيكون الاستقـلال مناسبـة طبعاً لتعديل هذه النصوص في صورة توائم الظروف الجديـدة وما سيتم عـرضه «كسيـادة وطنيـة». ولكن ذكـرى الـدستـور، كنص ارتهن بالسيطرة الأجنبية لن تزول بالسهولة نفسها.

وما نستنتجه من هـذه المناقشـة السريعة هـو أن التعلق الأعمى بالفكرة الدستورية لدى البعض وكـأنها مفتاح الخـلاص، يثير عن حق تحفظ آخرين يتذكرون مدى ارتباط الفكرة، تاريخياً، بـدخول النفوذ الغربي، مثالاً وسياسات، الى مسام المجتمع الغربي. لذلك فـالمغـزى التـاريخي لكلمـة «دستـور» ليس، في مشرقنـا، معــادلاً ومـوازياً للمغـزى التاريخي الـذي كان لـه ساعـة إنشاء الـولايات المتحدة أو غداة الثورة الفرنسية. كان الـدستور في القـرن التاسـع عشر مرتبطاً بضعف الدولة العثمانية وبـالتالي بهـرم دولة محمـد علي ولم يكن العرب قادرين على الجزم إن كـان الدستـور آنذاك جـزءاً من المـرض أو بدايـة استدواء. ثم تـرافق الدستـور مع الكيـانات العصريـة فأثـار حفيـظة لا التقليـديـين المحـافـظين فحسب، بـل القوميين العرب أيضاً ولاحقاً الماركسيين. «فالدستور هـو قانـون الأمة الأساسي ولكنه ارتبط بمفهوم الدولة الوطنية. من هنا جـاء الإشكال: فقـانون المسلمـين الأساسي هـو «الشريعة» وهـذه أوسع من أن تحـد بوطن من أوطـان المسلمين في حين أن الـدستور في المصـطلح السياسي الحـديث مرتبط بـوطن،

سواء قويت أو تراخت مركزية نظامه. هذا الوطن محدد «بتراب وطني» تقوم «دولة وطنية» بتدبيره، فكيف اذن يستسيغ مسلم هذا التحديد فيقوم عنه وعي واضح بالتطابق بين القانون والأمة والوطن؟»[٨].

لذلك لن نتمسك بدورنا تمسك الأعمى بهذه اللحظة الدستورية الملتبسة المغازي حيث تداخلت الأمور ببعضها وحيث ارتبطت الرغبة في تقييد الحاكم، بالضغط الخارجي لتكريس التبعية. وقد يتساءل البعض، من كان يسعى في أوساط السكان فعلاً الى نظام دستوري آنذاك: نخبة متغربة، فئات بورجوازية جديدة؟ الواضح أن المطلب لم يكن شعبياً واسعاً. لكنه علينا أن نتفادى «رمي الولد مع الماء التي اغتسل فيها»، فنتخلى بطفولية سياسية عن فكرة الشرعية الدستورية، لا لسبب إلاّ لأن المرحلة الأولى من تعاملنا مع هذه الفكرة لم تترك في ذاكرتنا التاريخية آثاراً ايجابية فقط. إننا ندعو إلى نهضة استقلالية ـ دستورية جديدة، تحدد مسافة واضحة، فكرية وسياسية مع اللحظة الدستورية الأولى، الملتبسة المعاني.

وما هذه الدعوة إلاّ لاقتناعنا بأن الحركة الوطنية، الاستقلالية والديمقراطية، وقعت تاريخياً في مأزق بين فكي كماشة سياسية طرفاها الاستعمار من جهة، والقوى السلفية من جهة أخرى. ولقد عبّر العروي عن هذا المأزق في كلام عن المغرب الأقصى يمكن فعلاً سحبه إلى حد كبير على كاهل التجربة العربية السياسية المعاصرة. يقول: «امتزجت الحركة الوطنية التي كانت تريد نزع السلطة

من الأجانب بالحركة السلفية التي كانت تهدف قبل كل شيء إلى ارجاع الشريعة الى مركز التسيير. في بعض الظروف كالتي عاشها المغرب بعد إخفاق المقاومة المسلحة لم تمثل السلفية والوطنية إلّا وجهين لحركة واحدة. لكن في الظروف العادية هناك فرق في الأهداف... ففي ظروف تاريخية غير التي عاشتها البلاد العربية منذ النهضة، كان من المحتمل بل من المتوقع أن تبدع الوطنية نظرية دولة تختلف تماماً عن نظرة الفقهاء الى السلطة. إلاّ أن استئثار الأجانب بالحكم، أي استمرار النمط المملوكي، دفعها الى تبني النظرة السلفية بكاملها... وفي العهد الحديث أصلحت الدولة وتحسنت الأحوال الاقتصادية حتى بالنسبة للطبقات الضعيفة، لكن الدولة بقيت أجنبية وظل المجتمع تعساً»[٩].

هذا المأزق في الحركة الاستقلالية ـ الدستورية،ليس مغلقاً دون حل بصورة مطلقة. وقد تكون أولى مهامنا هي بالذات الاسهام في إخراجها منه أي في رفع «الخطيئة الأصلية» المتضمنة تعاملاً مع الغرب وتماثلاً معه كما في التحرر من وطأة الفكر السلفي المعيق لأي تقدم وابداع. رفع هذا التحدي المزدوج غير ممكن طبعاً إن تركنا للسلفيين وللمستشرقين (والتياران متفقان إجمالاً في نظرتها التجميدية لمجتمعاتنا) مسؤولية نقد الحداثة العربية. ذلك أنه علينا الخروج من عقم المرحلة السابقة حيث كان التحديثيون يدافعون عن الطهطاوي وعلي عبد الرازق وفرح أنطون وشبلي الشميل بينما كان السلفيون ينتقدونهم. هذا السجال العقيم لن يقودنا إلى شيء، لا هو ولا «الصحوة الاسلامية» التي تريده أن يستمر لتبقي على استتباعها للحركة الوطنية ـ الاستقلالية

ـ الدستورية. وللخروج من هذا المأزق، ومن السجال العقيم الذي تلاه، على الدعاة للشرعية البنيوية، الوطنية والمؤسسية، أن يبادروا الى نقد الحداثة بأنفسهم، لا أن يتركوا المهمة للسلفيين.

لقد لاحظ رضوان السيد أنه «ليست لعروض الاسلاميين وكتاباتهم في الثقافة المعاصرة وعنها قيمة معرفية، كما أنه ليس بالوسع استخدامها من جانب الدارسين لبيان صورة بعض الكتّاب المسلمين عن مسائل الثقافة الحديثة. صحيح أن كتابات الاسلاميين عن الثقافة المعاصرة تتفاوت من حيث الدقة، والمعرفة، والقدرة على التحليل والتركيب. لكنها منذ أيام جمال الدين الأفغاني محاولات ايديولوجية نضالية موجهة لجمهور معين من المسلمين يراد تجنيده وتحريضه»(١٠).

إن كان السلفيون عاجزين عن نقد الحداثة لأن معرفتهم بها ضئيلة ولأنهم منحازون في الأساس ضدها وهدفهم التحريض عليها، فلماذا لا يقوم التحديثيون أنفسهم بنقد الحداثة العربية في مرحلتها الأولى وهم أعلم بها وأحوج من السلفيين لنقدها وتجاوزها نحو حداثة حديثة، أو حداثة عربية جديدة، أكثر استقلالاً عن الغرب، وأكثر صلابة في مواجهة أصناف السلفية جميعاً من دينيين وقوميين، تحمل في ما تحمل مشروع «عقد اجتماعي» جديد بين السلطة والمجتمع؟

الهوامش

(١) Edouard Philippe Engelhardt, *La Turquie et le tanzimat ou histoire des réformes dans l'Empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours,* 2 vols. (Paris: Cotillon, 1882-1884), p. 2.

(٢) عن رد فعل وجهاء دمشق مثلاً على هذه التنظيمات باعتبارها تمس بصورة غير مشروعة بأسس المجتمع التقليدي وبالتالي بوجاهتهم في المجتمع، انظر:

Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1983).

(٣) انظر القسم الثاني من كتاب: عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(٤) Panayiotis J. Vatikiotis, *The History of Egypt from Muhammad Ali to Sadat,* 2 nd. ed. (Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1980), p. 127.

(٥) الاقتباسات الواردة في هذه الفقرة نقلاً عن: عبد الرزاق الحسني، **تاريخ الوزارات العراقية**، ط ٥ (بيروت: دار الكتب الوطنية، ١٩٧٨)، ج ١، ص ١٢١، ١٣٤، ١٣٦ و٢٠٧ على التوالي.

(٦) Edmond Rabbath, *La Formation historique du Liban politique et constitutionnel: Essai de synthèse* (Beyrouth: Université Libanaise, 1986), p. 380.

(٧) **البيانات الوزارية اللبنانية ومناقشاتها في مجلس النواب، ١٩٢٦ - ١٩٨٤**، اعداد وتحقيق يوسف قزما خوري (بيروت: مؤسسة الدراسات اللبنانية، ١٩٨٦)، ج ٣، ص ١٨٤٩.

(٨) علي اومليل، **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ١٠١.

(٩) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٣٩.

(١٠) من ورقة ممتازة له بعنوان : «الصحوة الاسلامية والثقافة المعاصرة،» ورقة قدّمت الى: منتدى الفكر العربي، ندوة «الصحوة الاسـلامية وهمـوم الوطن العـربي،» عمان، آذار/مارس ١٩٨٧، ص ١٢.

٤ ـ نحو «عقد اجتماعي جديد» (مآخذ وردود)

قد يجد المعاصرون فكرة «العقد الاجتماعي» كما طورها هوبس ولوك وروسو عتيقة بالية. ولقد رأى اميل دوركهايم مثلاً أنه «يصعب الدفاع في أيامنا هذه عن مفهوم العقد الاجتماعي، لأن لا علاقة له بالمعطيات الحسية. ذلك أنه ليس هناك من مجتمعات نشأت وفقاً لهذه الأصول، بل انه ليس من مجتمع يبرز سمات تشير الى أنه قد قام في الماضي وفقاً لتلك الأصول»[1]. وبين العرب، كتاب عديدون رفضوا فكرة «العقد الاجتماعي» إن لذاتها وفي ذاتها أو وفق رأي يقول أنها غير قابلة للتطبيق على الأوضاع العربية، لا في السابق ولا في أيامنا هذه.

إزاء هذا التشكيك، من الضروري التأكيد أولاً على فائدة مفهوم العقد الاجتماعي في حلته العصرية. يلاحظ علي أومليل عن حق أن موضوع اثبات تاريخية التعاقد الاجتماعي قاعدة لبناء المجتمع السياسي أمر ليس مهماً جداً. فالكلام عن الحالة الطبيعية مجرد افتراض اجرائي القصد منه نقد المجتمع القائم وتقديم

مشـاريع لاصـلاحه. فـروسو نفسـه يقول: «إن الحـديث عن الحالـة الطبيعية هـو حديث عن حـالة لم تعـد موجـودة أو ربما لم تـوجد أصـلاً وقد لا توجد مستقبلاً، ومع ذلـك ينبغي أن نكوّن عنهـا أفكاراً واضحـة قصد الحكم على الأوضاع الراهنة»[٢]. لـذا فالكـلام عن عقد اجتـماعي لا يفترض بالضرورة أن تكون المجتمعات قد قامت تاريخياً على هذا الأساس. فمفهوم العقد يدل هنا فقط على أنه أمـام البشر الملتقين في جمـاعة مـا، إمكانـات مختلفة يختـارون بينهـا لتنـظيم الشـأن العـام؛ وأن المؤسسات القائمة هي، بطريقة أو بأخرى، نتاج لخيـار أساسي تم في لحظة معينة من التاريخ.

وهذا يحملنا لمناقشة المأخذ الثاني على فكـرة العقد الاجتـماعي، إذ يقـال أحيانـاً ان العقد غـير ممكن في حالـة الطبيعـة التي يصفها هوبس، حيث يرى كل واحد من أفراد المجتمع في الآخـر عدواً. ولكن المفهوم العصري للعقد لا ينـطلق من فرضيـة أن العقد يتم وسط «حرب الجميع ضد الجميع» بـل في مجتمع فيـه قدر ولـو غير كاف من النظام. ويأتي الدستور في هذه الحالة ليكرس نواة النظام ويطورها مدخلاً تفـاصيل عليهـا أو جاعـلاً منها قـانونـاً للمجتمع بـأسره وليس لأجزاء منـه فحسب. في هذا المنـظار لم يأتِ دستـور الولايات المتحدة عام ١٧٨٧ ولا الدستور الفرنسي غداة الثـورة في وضع من الفوضى الشـاملة، بل في حـالة من الفـوضى الجزئيـة أو النسبيـة التي كان بـالإمكان أن تتحـول الى فوضى شـاملة أو عـلى العكس الى تنظيم شامل، بفضل اعتـماد الدستـور. هذه الفـوضى النسبية في معظمهـا، وعلى التفـاوت الواسـع في متانتهـا وفي تقبل

المجتمع الأهلي لها واحتضانه لروحيتها ولوظيفتها، هذه الفوضى المحدودة القائمة حالياً، تجعل من العقد الجديد أمراً لا ضرورياً فحسب بل ممكناً أيضاً. فالشرعية المؤسسية المتينة لا تجعل المجتمع محتاجاً إلى عقد جديد. والفوضى الكاملة والشاملة لا تدع مجالاً للتفكير في عقد جديد. إن الفوضى المؤسسية المحدودة، الممزوجة بعنف مكبوت اجمالاً، والقائمة على مؤسسات عامة متفاوتة المتانة دون أن تصدم بعض مصداقية، هذه الفوضى النسبية قد تكون المناخ الأفضل لانشاء تعاقد جديد[٣]. وما المثال اللبناني إلاّ صورة عن هذا. ذلك أن المجتمع المنزلق من اللاتنظيم المحدود الى الحرب الأهلية الشاملة لا يعود قادراً على احتضان فكرة التعاقد ويصبح أسير ديناميته التخريبية أو محط أطماع سلطات أفضل منه تنظيماً. بالمقابل فالمجتمعات العربية الأخرى تبدو قادرة على تجنب هذا المنزلق الدموي إن هي استطاعت إعادة فكرة التعاقد إلى الواجهة.

ورب مأخذ ثالث على مفهوم «العقد الاجتماعي» ينطلق من أن له نظاماً اجتماعياً قادراً على إعادة تنظيم شاملة وفق عقد جديد. لكن الرد هنا ينطلق من ملاحظتنا السابقة وهي أن المؤسسات العامة في البلدان العربية ليست بالمستوى نفسه من المصداقية. لذلك فإنه ليس من الضروري أن يتضمن العقد الجديد شؤون الحياة العامة كافة بل عليه في الأساس التركيز على تلك المساحات من الحياة العامة حيث ما زالت مأسسة العلاقات الاجتماعية

والسياسية هشة، بلا مصداقية[4]. فقد تكون المؤسسات العسكرية (أو المؤسسات التربوية) قد خطت خطوات واسعة نحو ايجاد مكان معقول للقاء السلطة بالمجتمع، يعتبر فيه الطرفان أنفسهما في حالة من الكسب الايجابي. بينما قد تكون مساحات أخرى، كالتمثيل السياسي أو حقوق الأفراد والأقليات ما زالت في حاجة ماسة إلى تنظيم تعاقدي. لذا فالتعاقد الجديد، في طابعه الجزئي، هو نوع من التعديل للعقد القائم ضمنياً، وليس من التبديل الكامل له.

ويجتمع خبراء الدساتير، وعلماء السياسة على القول بأن تمكّن المجتمعات من تطوير دساتيرها هو في الاجمال برهان على قوة هذه الدساتير، وليس على ضعفها. ففي كل تعديل، تنساب ضمناً فكرة استبقاء ما لم يعدّل، أي النواة الأولى للعقد. والتعديل في النهاية صورة للاستمرار لا للانقطاع. هنا أيضاً يبرز المثال اللبناني حياً ومتطرفاً. فالنظام السياسي الدستوري لم يتعدل في لبنان بينما كان هذا البلد يمرّ بمرحلة من التطور الاجتماعي والاقتصادي والديمغرافي الخطير. إن عدم المقدرة على الحاق العقد الدستوري بالتطور المجتمعي كان هنا برهاناً على هشاشة النظام السياسي لا على متانته. فالنظام كان مثلاً ما زال يضطر كل لبناني الى التصويت في مسقط رأسه حتى لو كان ذلك المواطن من ضمن ثلث الشعب اللبناني الذي كان يسكن العاصمة عشية الحرب الأهلية. والنظام كان يرغم المواطن على أخذ البعد الطائفي بعين الاعتبار حتى لو أنه كان يشعر أنه تحرر منه أو كان يرغب فعلاً في التحرر منه. فكان النظام يذكّره به عند طلبه لوظيفة، أو عند

ممارسته لحق التصويت. هذا الانكماش عن مسايرة التحولات الاجتماعية هو الفاتح لباب الحرب الأهلية، والعقد الاجتماعي الجديد، لأن في طبيعته الجزئية استمراراً للسابق، هو ضمانة دون فتح هذا الباب.

ومأخذ رابع يشار إليه عند الكلام عن «تعاقد اجتماعي»، وهو أن العقد يتطلب مستوى عالياً من المعرفة ومن الروح العقلانية عند الأطراف، وهذا ما لا يتوافر في مجتمعاتنا الخارجة لتوها من التخلف والأمية، إن هي خرجت فعلاً. والرد على هذا المأخذ ينبع هو الآخر من طبيعة هذه المرحلة الانتقالية. فالمراحل التاريخية المتميزة بالجمود والانكماش لا يمكن التفكير فيها بعقود جديدة. والمراحل الثابتة على أسس جديدة تكون أساساً قامت على تعاقد ما، علني أو ضمني. إنما هي المراحل الانتقالية، كالمرحلة التاريخية التي نمر بها الآن بالذات، هي تلك التي تتطلب منّا اهتماماً بأسس تعاقدية مناسبة.

أما الكلام عن هول التحولات الحاصلة حالياً في مجتمعاتنا فإنه قد أصبح غير ضروري على الأرجح، نظراً لوضوح ضخامة ما يحصل دونما حاجة إلى تفصيل. فمليارات الدولارات من الودائع هنا، ومن الديون هناك، والمليون مصري الذين يولدون كل تسعة أشهر، وملايين العرب العائدين من بلاد النفط الى بلاد البطالة، وتوسع رقعة التعليم الاجباري، كلها صور عن هذه التحولات. وقد نكتفي فقط بظاهرة الانتقال الى المدينة (وهي بعيدة عن أن

تكون بالضرورة تمدناً). فنسبة العراقيين الذين انتقلوا الى المدينة تضاعفت مرتين، من ٣٥ بالمائة عام ١٩٤٧ إلى ٧٢ بالمائة عام ١٩٨٢ وقد ارتفع عدد سكان بغداد من نصف مليون عام ١٩٤٧ الى ٢,٦ مليون عام ١٩٧٧. وارتفعت نسبة سكان المدن في سوريا من ٣٧ بالمائة عام ١٩٦٠ الى أكثر من النصف عام ١٩٨٠. وتحولت عمان في عقدين من مدينة صغيرة (٢٤٦ ألفا عام ١٩٦٢) إلى مدينة تعج بالسكان (٧٤٥ ألفاً عام ١٩٨٢). وهل من الضروري التحدث عن بيروت أو عن الرياض، وهل علينا التذكير بالقاهرة أو بالدار البيضاء؟

قد لا تكون منطقة من العالم تشهد من التحولات السكانية ما تشهده البلاد العربية حالياً حيث نصف السكان، غالباً، لم يصلوا إلى سن العشرين، وحيث تضخم المدن يكاد يجعلنا ننافس مكسيكو باختناقها وحيث الانتقال ضمن الاقليم للبحث عن عمل يفوق بأرقامه ومعدلاته انتقال العمال السمر نحو أوروبا الغربية غداة الحرب العالمية الثانية. هناك فعلاً «نظام اجتماعي عربي جديد»، كما عنون سعد الدين ابراهيم أحد كتبه أو قل هناك تحولات هائلة (أو تنذر، وفقاً لموقع المراقب) بنظام جديد.

هل ندع هذا النظام، الذي لا مفر من ولادته، يتكون وفقاً لمعطيات اعتباطية، وفقاً لمنطق القوة الأكبر، أو وفقاً لمصالح القوى الأجنبية؟ أم، على عكس ذلك، هل نبادر، ونحن نعلم تماماً أن لا مفر من نظام جديد، إلى بنائه على أسس تعاقدية،

وذلك في هذه المرحلة الانتقالية بالذات قبل انهيار النظام الاجتماعي السابق تماماً وقبل فرض نظام جديد، قد لا يكون العرب قد أسهموا تماماً في التخطيط له ووضع أسسه وفق قواعد العقد والعقل والرشد؟ ثم من قال إننا لم نبلغ من الوعي مبلغاً يسمح لنا بتطوير الروحية التعاقدية وبتطبيقها؟ هل نحن أطفال سياسيون فعلاً أو هل نحن قدريون طفوليون ندع ماكينة التاريخ تسير وفقاً لقواعد لا نساهم في وضعها، على الرغم من أنها تحمل ملامح مستقبلنا، وننتظر بسكون سلبي مؤذٍ أن يتم فينا ما هو «مكتوب» لنا؟

مأخذ خامس قد يواجه الدعاة إلى تعاقد اجتماعي جديد، يقوم على التشكيك باستقلالية الأطراف في التفاوض حول عقد وفي تبنيه. ويقوم هذا المأخذ على القول بأن طرفي العقد مقيدان بألف عائق وغير قادرين بالتالي على التداول الحر وعلى البت بنتائجه. فالسلطات القائمة تابعة في ألف شكل، فهي تابعة داخلياً إزاء العصبيات الأسرية والطائفية والجهوية والطبقية التي تشكل لها قاعدة، والتي تأسرها فمتنعها عن التفكير بعقود جديدة تعيد تشكيل السلطة والمجتمع. فقد يأتي زعيم منفتح، ملك أو أمير أو رئيس، ويحاول جاهداً إرساء شرعية مبنية على تفاوض جديد مع المجتمع الأهلي. ولكنه ما يلبث أن يصطدم بالمصالح القائمة، وبالعصبيات المهيمنة والتي كانت قد سمحت له بالتالي أن يصبح ملكاً أو أميراً أو رئيساً. وتتكاثر الأمثلة على هذا العجز: فهذا

ملك يحاول القفز فوق أسرته فيأتي بغير الأمراء أعضاء في حكومته، وزراء ومدراء وقادة جيش. ولكن ما تلبث الأسرة أن تواجهه متضامنة بامتيازاتها القديمة والمهددة، فتطيح به وتأتي ببديل له يبدي حرصاً أكبر على مصالح الأسرة وعلى مطامح أفرادها بالسيطرة على جهاز الدولة. وهذا رئيس يحاول الخروج من إطار الجماعة الطائفية التي حملته إلى الرئاسة، فتتكتل عناصر طائفته وتطيح به ثم تقضي بحزم ومنهجية على منجزات عهده، فما يلبث أن يموت حسرة.

والسلطة أيضاً، وفقاً لهذا المأخذ، أسيرة تبعيتها للخارج. فالسلطات القائمة استمرت بفضل الدعم الخارجي. لذا فمن غير المتوقع أن يقوم نظام بالتفكير بتعاقد جديد لا يكون الحماة الخارجيون راضين عنه. والاستقلال عن النظام الدولي الظالم والمهيمن حالياً أمر يبدو لكثير من القادة في غاية الصعوبة. فهذا السادات، والنميري، والملك الحسن، وبورقيبة قد حاولوا التمرد على «نصائح» و«ارشادات» صندوق النقد الدولي، فوقعوا بين مطرقته وسندان الفئات الاجتماعية المحرومة. وهذا رئيس أفغاني حاول التوصل إلى اتفاق شامل مع قوى العصيان المسلحة، فلجأت موسكو إلى الاطاحة به وإلى التدخل العسكري الواسع في أفغانستان. وقد يشير البعض الى رؤساء من أمريكا اللاتينية ذهبوا ضحية تفكيرهم بعقد جديد لم تكن واشنطن لترضى عنه بينما لا ينسى أحد كيف انتهت حركة التجديد المجرية عام ١٩٥٦ أو

كيف تمّ القضاء الدموي على «ربيع براغ» التشيكوسلوفاكي عام ١٩٦٨. وتحمل هذه الأمثلة كلها على التشكيك بقدرة سلطات، هي في الأساس تابعة، على صياغة تعاقدات جديدة ستؤدي بالضرورة إلى تخفيف حدة هذه التبعية من خلال تمتين عرى السلطات المحلية، وتأصيل التماهي بين هذه السلطات وبين المجتمعات التي تدّعي حكمها.

وقد يطال التشكيك الطرف الآخر من التعاقد أي المجتمع نفسه. فكيف لجماهير مقهورة، مشرذمة، مرتهبة أن تتفاوض على عقد جديد مع سلطات تقهرها، تشرذمها وترهبها؟ أوليس هذا التفكير الطوباوي بعينه؟ ألا تعرف السلطات العربية القائمة كيف تعالج هكذا مطالبات فتضربها في مهدها، وتقضي عليها من خلال أجهزتها النشطة ثم تروح تتهمها بالعمالة والشيوعية ومختلف أصناف «الأفكار الهدامة»؟ ثم هل من الممكن للمجتمعات الأهلية العربية أن يكون لها من الاستقلال الكافي عن الطبقات والطوائف والأحزاب التي تعمل من خلالها، لكي تحدد مصالح مجتمعية شاملة تكون فوق المصالح والأهداف الفئوية؟

ويرد على هذا المأخذ بالقول إن مجتمعات عربية كثيرة حددت أهدافاً عامة لها وهي تحت نير الاستعمار من الجزائر إلى العراق، مروراً بسوريا واليمن. لقد استطاع الوطنيون، في مرحلة محددة، رفع شعار الاستقلال السياسي هدفاً أسمى للمجتمع بأسره بينما كان جنود القوى الدخيلة ما زالوا يحتلون الأرض العربية، الا

تستطيع هذه المجتمعات أن تحدد هدفاً بالسمو نفسه اليوم، بعد تحقيقها لهذا الاستقلال السياسي وعيشها في ظله عقوداً متعددة؟ لا شك أن التبعية تنخر في السلطة وفي الثقافة وفي الاقتصاد نخراً عميقاً ولكن هذا لا يعني أن المجتمعات الأهلية مستسلمة تماماً لهذه التبعية، وأن السلطات القائمة قد تخلت جميعاً عن آمالها بالتحرر من التبعية. ثم إننا نحن الآن، في هذا الصدد أيضاً، في مرحلة انتقالية موائمة. فالمرحلة الاستقلالية الأولى جنحت نحو التحرر التام، ومنه نبعت مفاهيم كالاكتفاء الذاتي والتصنيع والحياد الايجابي وما أشبه. وفي مرحلة لاحقة (تحددت معالمها بعد ١٩٧٣)، انتشرت الثقافة النفطية التي ذهبت الى الاتجاه المعاكس، نحو الاعتماد الساكن وغير المنتج على الريع، وعلى التكنولوجيا المستوردة، وعلى الحماية الأجنبية الى حد كبير.

لقد تحولنا، من هاجس التحرر وتوتره غير الواقعي أحياناً (كما في سوريا الستينات مثلاً) الى الاسترخاء القدري والتخلي عن قاعدة إن ما يحصل لك هو في الأساس صنع يديك. ونحن اليوم، مع الهبوط الكبير في أسعار النفط ومع الشح التدريجي للودائع وتعاظم الديون، في مرحلة مناسبة لاعادة النظر في توترات سابقة كما في الاسترخاء النفطي الحالي، علنا نصل الى قاعدة وسطية فيها من آمال الماضي بالتحرر ومن الواقعية القائلة بأننا نعيش في عالم متداخل أصبح الاستقلال فيه نسبياً. والاستقلال يعني اليوم على الأرجح وفي الأساس لا الانكفاء على التراث بل

الانخراط الواعي والأمين والذكي في اللعبة الدولية بهدف التأثير فيها.

وربِ مأخذ سادس قد يطال فكرة عقد اجتماعي جديد، ينبع هذه المرة من خصوصية المرحلة الراهنة جداً، والقائمة، كما نعلم، على تنامي ما يسمّى بظاهرة «الصحوة الاسلامية» ومضمون هذا المأخذ يمكن تلخيصه كالآتي: إن العقد الجديد غير ممكن في إطار حضارة إسلامية تقوم على المبادىء القرآنية. فلا حاجة لعقد جديد والكتاب، والسنة، فيهما التنظيم الشامل والكافي لشؤون الدنيا والآخرة. أوليست أكثرية العرب الساحقة من المسلمين؟ أوليس للمسلمين قرآن هو دستورهم الكافي والشافي؟

لقد تم التعبير عن هذا المنطق مراراً وتكراراً. فالمنطق هذا لجأت اليه السلطة السعودية مثلاً في اطار رفض فكرة الدستور المكتوب. وبينما ينقسم المفكرون الاسلاميون حول هذه النقطة، نرى عدداً منهم يتبنون فعلاً هذه الوجهة. وينقسم أصحاب هذا المنطق في الواقع الى فئتين. تركز الفئة الأولى على ارتباط الفكرة الدستورية بالفكرة الوطنية، بينما المسلمون يعتقدون بوجود أمة لا حدود جغرافية لها. وقد عبّر عالم لبناني عن ذلك بقوله: «ان مشروعنا هو أن تصبح المنطقة أمة فلا يصح القول أن هناك دولاً في منطقة الشرق الأوسط، بل توجد عشائر وطوائف. وقد بدأ هذا المشروع بانتصار الثورة الاسلامية في ايران وهو مشروع الأمة،ودولة الاسلام الكبرى»(٥).

يـرد على هـذه الحجة من خـلال عدد من المعـطيات الـواقعيـة والنظرية. وما يهمنا هو لحظ أن الاسلاميين أقل توتراً من القوميين في مجال وجود الأمة، وضرورة الغاء الدولة القائمة كشرط مسبق. وعلى أي حال، تمكن الاجابة على الساعين لدولـة كبرى، بـأن لا مانع في الأسـاس من التفكير بعقـد اجتماعي عـلى مستوى الـدول القـائمة، ولا مـانع لاحقـاً من التفكير بتـوسيع رقعـة هـذا العقـد ليشمل «الأمة» بـأسرها. ألم يسـعَ معظم الاسـلاميين الى تـطبيق الشريعـة في البلدان التي يقيمون فيهـا قبل تحقق وحـدة الأمة؟ ألم يسعَ القوميـون الى استلام السلطة في البلدان التي استـطاعـوا أن يتجذروا فيها وذلك قبل تحقيق «الدولة العربية الكبرى»؟

أما الفئة الثانية فهي تركز على أن لا حاجة للدستور، فـالقرآن هو دستور المسلمين. هذا هو مثلاً المنطق الرسمي السعودي، وهو منطق لا يرفضـه أبو الأعـلى المودودي مثـلاً وهو القـائل: «هـذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النـظرية السيـاسية في الاسـلام: أن تنزع جميـع سلطات الأمر والتشريـع من أيدي البشر، منفـردين ومجتمعين ولا يؤذن لأحد منهم أن ينفذ أمره في بشر مثله فيطيعوه، أوليست قانوناً لهم فينقـادون له ويتبعـوه، فإن ذلـك أمر مختص بـالله وحده». ويجـد المحلل لهذا المنـطق صدى واسعاً، بل أوسع انتشاراً وربما أكثر حدة أيضـاً في كتابـات سيد قطب الذي بنى فكرته السياسية على ثنائية الجاهلية والحاكمية التي لا تدع، كما نعلم، أي مكـان حقيقي لفكرة التعـاقد. يقـول قطب مثلاً: «إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من نـاحية الأصـل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها... هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء

على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الالوهية، وهي الحاكمية. انها تسند الحاكمية الى البشر. . .في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والأنظمة والأوضاع»[٦].

يرد على هذا المأخذ ببراهين يصعب نقضها. فدستور المدينة مثال على امكانية التقنين. فعندما عالج أحد الكتاب الاسلاميين مسألة هذا الدستور أكد أن أحد بواعثه في ذلك هو «التدليل بصنيع النبي (ص) على جواز تقنين الاحكام الأساسية أو الدستورية التي تتخذ منها الدولة الاسلامية قواعد تنظيم حكومتها وسلطاتها في مواجهة الأمة. . . ولو كان واجباً ـ كما يقول بعض العلماء المعاصرين ـ على الحكام المسلمين ألا يتخذوا مع القرآن الكريم دستوراً مكتوباً يحدد تفاصيل الحقوق والواجبات التي أجملها القرآن الكريم أو التي لم تتناولها نصوصه لكان أول من صنع ذلك واقتصر على نصوص القرآن في تنظيم الدولة وادارتها رسول الله (ص)»[٧].

أبعد من ذلك، تنبغي الاشارة إلى أن مواقف المودودي وقطب تمثل خروجاً على الافكار الاسلامية السائدة منذ قرن ونيف. يرى علي أومليل عن حق «إن الحاكمية منعرج آخر في الفكر السياسي الاسلامي الحديث، اختلفت به اختلافاً جذرياً عن منطق الاسلامية الدستورية. . . لتتخذ اتجاهاً يخالف فكر حسن البنّا وسيرته السياسية». والواقع أنه من الضروري اعتبار ثنائية الجاهلية/الحاكمية (التي يعتبرها مفكر لبناني، رضوان السيد، عقيمة وقابلة للجدل)، تمثل رأي أقلية متطرفة.

لم تكن الفكرة الدستورية، في إسقاطاتها العربية، مرتبطة كما ذكرنا في السابق، بالتيار الاسلامي. إنها فكرة أقرب ما تكون إلى

آراء لطفي السيد مثلاً الذي كان يرى فيها «مسألة المسائل» أو إلى فكر طه حسين. أما الاسلاميون فكانوا أكثر ابتعاداً عنها للمأخذ الذي ذكرنا في السابق. ولكن هذه المسافة ما لبثت أن تضاءلت، بفضل أفكار الأفغاني وعبده والطهطاوي. ونحن نجد مفكراً متشدداً مثل رشيد رضا يتبنى الفكرة الدستورية ولا يأنف من التأكيد على أن مصدر هذه الفكرة أوروبي، لا أصول الدين. ويتبع حسن البنا رضا في هذا الموقف اذ يجزم بأن «نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الاسلام... إن مبادىء الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب، وبين حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الاسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم». بكلام آخر، «لم يرفض البنّا الدستور المصري بدعوى استناده على أسس في السلطة تشرك بحاكمية الله، وإنما طالب بتعديله ليلائم مبادىء الشريعة الاسلامية»[8]. وقام تقي الدين النبهاني من جانبه بعرض دستور تفصيلي بقصد تبنيه من الدولة الاسلامية إن قامت.

نكون هكذا قد حددنا أكثر فأكثر ملامح العقد الذي نسعى إليه من خلال مناقشة من قد يرفضه، إن لعدم اقتناعهم بالفكرة التعاقدية أو لعدم اقتناعهم بإمكان تطبيقها في المنطقة. والواقع أننا نمر بمرحلة يصعب فيها الجزم بما هو ثابت وبما هو متحول، ويستحيل الجزم بنسبة مساهمتنا لا في الحضارة العالمية ككل بل في صنع تاريخنا نحن. الواضح أن التحولات البشرية والاجتماعية

والاقتصادية هائلة والواضح أيضاً أن الأوعية السياسية المتوافرة لضبط وادارة هذه التحولات ليست على مستوى التحدي. فشرعية الأنظمة القائمة ليست دائماً قادرة على التعبئة الشعبية الضرورية. ونحن نجد بلداً هائل الثروات غير قادر على اقناع أبناء شعبه بالانضواء في قواته المسلحة للدفاع عن هذه الثروات. ونجد بلداً آخر دخل حرباً دامية غير قادر تماماً على التعبئة العسكرية والسياسية الشاملة من دون مستوى عال جداً من القهر والقمع. ونجد بلداً آخر غير قادر على تعبئة السكان بهدف الوصول الى توازن ولو نسبي بين محدودية الموارد الهائلة وتزايد السكان الأكثر هولاً. ونجد في بلدان عديدة سلطات غير قادرة على وقف طرق التخريب الاقتصادي على تنوعها، ولا على فرملة الانتقال الواسع للرساميل الوطنية نحو المصارف الآمنة في زوريخ ولندن، وسلطات عاجزة عن إقناع الشباب بالتوجه نحو المهن التكنولوجية، ولا رجال الأعمال بالتوظيف في مجالات غير قطاع الخدمات، ولا الأطباء بالاستقرار في الأنحاء الريفية، ولا الأفراد بعدم تغليب الولاءات القبلية والطائفية والاثنية على الولاء للوطن وللدولة. ولست أدري كم من السلطات العربية قادرة على تعبئة جيوشها فعلاً للدفاع عن الوطن، وعلى تعبئة ادارتها العامة نحو مزيد من الانتاجية والعمل، وعلى تعبئة سكانها في مجالات التنمية والاستقلال.

من هنا قد تكون هشاشة الانجاز متأتية فعلاً عن ذلك العجز

الواسع عن التعبئة. وكأن الأنظمة العربية تميل لأن تطلب من المجتمع الأهلي السكون السلبي فحسب، بينما الفئات القريبة منها والتابعة لها والمرتبطة بها وحدها معبأة وإنما لهدف واحد أوحد.. هو الدفاع عن بقاء السلطة القائمة. هذه الفجوة إلى تزايد بفعل مرور المرحلة النفطية في أوسع صور بحبوحتها الزائفة ونحن نقترب (والأنظمة أيضاً) من ساعة الحقيقة. فالعجز عن الانجاز، (أو الانجاز الضئيل مقارناً بالامكانات) سببه الأساسي العجز عن التعبئة. والعجز عن التعبئة سببه الأساسي تلك الغربة التي تفصل السلطات عن الشعوب، وهي غربة لا تخفيها شعارات شعبوية زائفة ولا تعوض عنها علاقات قبلية هي في طور التفكك والاضمحلال. وحده عقد اجتماعي جديد بين الطرفين قادر على ردم هذه الهوة.

الهوامش

(١) Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society,* translated by George Simpson (New York: Macmillan, 1933), p. 202.

(٢) علي اومليل ، الاصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٧٢ .

(٣) James M. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, °1975).

(٤) D. Heckathorn and S. Maser, «Bargaining and Constitutional Contracts,» *American Journal of Political Science,* vol. 31, no. 1 (February 1987), pp. 142-168.

(٥) ابراهيم الامين ، الحركات الاسلامية في لبنان (بيروت: دار الشراع، ١٩٨٥).

(٦) الاقتباسات نقلاً عن : اومليل ، الاصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص ١٦٩ .

(٧) انظر: محمد سليم العوّا ، «دستور المدينة والشورى النبوية،» رسالة الخليج العربي، السنة ٥، العدد ١٦ (١٩٨٥)، ص ١٣١ .

(٨) الاقتباسات نقلاً عن: اومليل، المصدر نفسه، ص ١٦٧، ١٦٦ و١٩٨ على التوالي.

٥ ـ نحو عقد اجتماعي جديد : المضمون

أولاً : الفكرة الوطنية

كثر أعداء الفكرة الوطنية،نجد الاسلاميين بين أقدم أعدائها.
يرى باحث لبناني أن «مشكلة المسلمين مع الإسلام كانت منذ البداية أنه دين ايديولوجيا بغير جغرافية. تهمه هوية الأرض، أكثر مما تهمه الأرض»[1].
ومن هو مثلي من قرّاء المقدمة المواظبين، فهو لا بد يرى في هذا الكلام صدى لما قرأه من أفكار ابن خلدون، المبدّئة للارتباط بالجماعة على أي ارتباط آخر فيصبح ايثار العصبية القبلية أو القومية أو الدينية على الروح الوطنية (أي على الانتماء لمساحة من الأرض محددة) أمراً بديهياً. يقول ابن خلدون «قال عمر رضي الله عنه: تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السواد إذا سئل أحدهم عن أصله قال من قرية كذا». ويذهب ابن خلدون بعيداً في كرهه للانتماء الجغرافي فيرى فيه خطراً داهماً يهدد متانة العصبية وبالتالي مستقبل الدولة.
وهو بالتالي لا يدع مجالاً للتأكيد على أهمية النسب على أي اعتبار

آخـر. وإن حصل في التـاريخ غـير ذلـك فهـو ظـرفي وطـارىء،

يقـول: «وقد كـان وقع في صـدر الاسلام الانتـماء الى المواطن فيقـال: جند قنسرين، جنـد دمشق، جند العـواصم وانتقـل ذلـك الى الانـدلس، ولم يكن لاطراح العرب أمر النسب وإنما كـان لاختصاصهم بـالمواطن بعـد الفتح حتى عرفوا بها وصارت لهم علامة زائدة على النسب يتميزون بها عنـد أمرائهم، ثم وقـع الاختلاط في الحـواضر مع العجم وغـيرهم وفسـدت الانسـاب بـالجملة وفقـدت ثمرتهـا من العصبية فـاطرحت ثم تـلاشت القبائـل ودثرت فـدثـرت العصبية بدثورها»[1].

بكـلام آخر، يقتضي الـدفاع عن العصبيـة تجاهـل الأوطـان، ويستتبع التعلق بعالمية الدين الاسلامي تجاهل مضاعف للوطنيـة. وليس القوميون بأكثر رأفة بالفكرة الوطنية. فالقوميون العـرب (في المفهوم الشامي) طوياهم الدولة العربية الواحدة وهم لا يتحـدثون عن الـدولة الـوطنية بـل عن «الدولـة القطريـة» وينعتـونها بـأسـوأ الأوصاف. وقد تكون هذه الجمـل التاليـة مثالاً نموذجياً عن هـذا الموقف: «فمع كـل ما يبدو من استشراء لظاهرة الدولـة القطريـة في الوطن العـربي فإن فشـل الدولـة القطريـة العربيـة ـ رغم شعارهـا وعلمها ونشيـدها الوطني وجامعتها وخطتها ومتحفها ـ في تحقيق تنميـة حقيقية أو في تحقيق قـدر كاف من المشاركة السياسية والديمقراطية للمواطن، أو تحقيق استقلال حقيقي وانهاء للتبعية بأشكالها المختلفة أو تحريـر الأرض العربيـة المحتلة في فلسطين ـ ناهيك عن فقـدان المزيـد منها ـ أو تحقيق الأمن القـومي لأي منها ـ كـل ذلك الفشـل لا يمكن أن يؤدي عاجـلاً أو آجلاً الا أن يعـزز لدى المـواطن العـربي القناعة بفشل الدولة القطرية في تحقيق أهدافه الرئيسية واتجاهه إلى العمل على مستوى قومي وتجاوز الظاهرة القطرية»[2].

وليس الماركسيون والليبراليون المتغربون، ولا طبعاً التقسيميون الانفصاليون أكثر حنواً على الأوطان والوطنية. ويلتقي الانفصاليون مع القوميين في اعتبارهم الأوطان أثواباً غير مناسبة للشعب، فهم يعتبرونها واسعة فضفاضة تجمع من كان ما لا يجب جمعهم معاً، بينما يراها القوميون ضيقة منكمشة تفصل اصطناعياً بين من كان يجب أن يكونوا أبناء وطن واحد. وهكذا تتكاثر الهجمات على الفكرة الوطنية من اسلامي يسعى إلى تجاهلها، وقومي يسعى إلى تجاوزها، وانفصالي يسعى الى تجزئتها، وايديولوجي عصراني (ماركسي أو ليبرالي) يسعى إلى إحلال معايير تضامنية أفقية تشارك الوطنية في ولاء الفرد، إن لم تكن تلغيها. أين هذا العداء المتعدد من مناداة عبدالله النديم: «يا بني مصر، ليعد المسلم منكم إلى أخيه المسلم تأليفاً للعصبية الدينية وليرجع الاثنان الى القبطي والاسرائيلي تأييداً للجامعة الوطنية، وليكن المجموع رجلاً واحداً يسعى خلف شيء واحد هو حفظ مصر للمصريين»[4]. وأين هذا الرفض من تأكيد مصطفى كامل على «أن الوطنية هي أشرف الروابط للافراد والأساس المتين الذي تبنى عليه الدول القوية. وكل ما ترونه في أوروبا من آثار العمران والمدنية ما هو الا ثمار الوطنية»[5].

سهل الاعتداء على الروح الوطنية، سهل وصفها بالقطرية والانعزالية، سهل تآلف القوميين والاسلاميين والماركسيين ضدها. ولكننا، شئنا أم أبينا، نعيش في عالم هو عالم دول، لها جدود، ولها شخصية قانونية دولية. علينا التعامل مع هذا الواقع. وإن بعض الاستثمار العاطفي فيه ليس فقط طبيعياً كما هي الحال

في بعض أصقاع العرب مثل مصر والمغرب وتونس واليمن، بل هو أيضاً مطلوب. فالتجاوز لا يتم بالتجاهل، بل بالاستيعاب. ولكي تبحث الدول القائمة عن توحد قومي عليها أولاً أن توطد بنيتها الداخلية. إن تحقيق أهداف عليا قومية أو إسلامية، من خلال تحطيم أو خلخلة البنى الوطنية القائمة من شأنه رهن ما هو في أيدينا (مشاعرنا الوطنية) على حساب طوبى قد لا يسمح لنا في القريب المنظور بتحقيقها. لكن الأنظمة مالت إجمالاً إلى استعمال الشعور الوطني لتوطيد شرعيتها إزاء دول عربية أخرى. فشابت الوطنية ألوان انعزالية من وراء هذا الاستعمال. إن عنصراً أولاً في **العقد الاجتماعي الجديد يقوم فعلاً على أن الروح الوطنية هي ايجابية**، وخطوة أولى ضرورية نحو بناء أعظم شأناً في المستقبل، قومي مثلاً. ولن يتعجب القارىء إن قال لبناني، بعد عقد ونيف من الحرب الأهلية والتدخلات الأجنبية، أنه لم يعد يقبل بأي مبرر للمس بالوحدة الوطنية في أي بلد عربي، أياً تكن خلفية هذا المبرر.

ثانياً: الفكرة العربية

والقوميون الذين ساهموا في ضرب الفكرة الوطنية كانوا بدورهم ضحايا انهيار الفكرة العربية. ولسنوات خلت، كتب فؤاد عجمي مثاله الشهير «نهاية العروبة»، مفصحاً عما كان كثيرون يقولون بصوت خافت. ولقد تزايد عدد القائلين اليوم بـ «أزمة» أو

«نهاية» أو «هزيمة» القومية العربية. وهم يوردون على هذا التراجع أمثلة أصبحت معروفة من انهيار المؤسسات العربية، وفشل العمل العربي المشترك، وحدة المحاور العربية، واستئثار دول النفط به، إلى ما هنالك من براهين وحجج يراها المرء في صحيفته اليومية أو يجدها تحت قلم الاسلاميين من جهة والوطنيين المتطرفين (الانعزاليين) من جهة أخرى. ويرتاح الماركسيون عموماً لهذا التراجع بينما تتنفس السلطات العربية بأسرها الصعداء بانحسار هذه الموجة.

هذا التراجع حقيقي ولا يمكن إنكاره. كما لا يمكن على الأرجح تجاوزه بالعودة إلى مقولات الفكر القومي العربي التقليدي الذي أثبت عقمه وجفافه. ومن الصعب أيضاً الدفاع عن الانظمة القائمة التي تتبنى القومية العربية نوعاً من الدين السياسي. لقد تميزت هذه الأنظمة بالفعل بقدر لا بأس به من التعبئة الاجتماعية بهدف التحديث والتنمية ولكنها قامت أيضاً بعدد من أشد الممارسات إيلاماً بالمواطنين. ولقد مارست هذه الأنظمة التي تدعي القومية، عدداً من السياسات الانعزالية المؤذية للمصالح العربية العليا. كما تميزت أيضاً باستعدادها لاستعمال هذه الايديولوجيا للتدخل السافر في شؤون بلدان أخرى. وما الخلاف المستمر بين سوريا والعراق، وسوريا ومنظمة التحرير، وليبيا والعراق إلا أمثلة أصبحت موضع تندر من لم يستسيغوا يوماً الفكرة العربية.

على الرغم مما سبق، فالفكرة العربية هي بالضرورة مكون من

العقد الجديد. ذلك أن أفضل «دعوة» تتبناها الدولة الوطنية في عالمنا هذا، هي دعوة التوحيد العربي. لا يعني هذا أننا نبحث عن دولة ـ قاعدة لبناء الوحدة أو عن مسيرات جماهير تقتحم الحدود، فهذه من مخلفات مرحلة انتهت إلى فشل أكيد. قد تكون الخطوة الأولى في هذا المسار الجديد هي تحرير الفكرة العربية من المشاريع السياسية التي استولت عليها. وهذا عمل ثقافي كبير جداً، مثال واضح عليه هو كتاب عبد العزيز الدوري الأخير حيث يبتعد الكاتب بحزم عن المقولات التبسيطية الدعاوية. فهو يرصد نمو «فكرة عربية» تدريجياً، وسط عقبات ومصاعب وتراجعات متجاهلاً «الرسائل الخالدة» التي أفعمنا بها متعاطو السياسة القوميون. وقد تكون إحدى الكلمات الأكثر تواتراً في هذا الكتاب، هي كلمة «القلق» الذي يرصده المؤرخ بأمانة، والذي رافق الفكرة من أساسها وهو، على عكس ما يعتقده القوميون التبسيطيون، علامة غنى في الفكرة لا علامة ضعف.

هذه المساهمة الفكرية مثال على ما هو مطلوب، وهو تحرير الفكرة العربية من السجال الدائر بين أنظمة تستعملها «كدين سياسي» لاسباغ بعض شرعية على سياساتها وفئات تنكر عليها هذا الأمر. وقد نكتشف إذاك أنه لنا مصلحة في أن نكون عرباً في زمن يصعب فيه بناء مستقبل ما ضمن أطر ضيقة. والواقع أن القرن التاسع عشر شهد انحساراً في عدد الكيانات الدولية بينما عشنا في هذا القرن على العكس انتشاراً سرطانياً لهذه الكيانات

حتى أصبحت تقارب المائتين. وقد تكون المرحلة المقبلة مرحلة إعادة تجميع للثروات والامكانات والكيانات. وعلينا أن نستعد لها. وقد نجد خلال هذا الاستعداد أن وحدة اللغة، والثقافة والتواصل الجغرافي عناصر مفيدة تجعل من الانتماء العربي أفضل ايديولوجيا لتسريع هذا التجميع.

قد يعتبر القوميون التقليديون أن «عروبة المصلحة» هذه دنيئة في حساباتها. ولكنها ليست كذلك. فالشرعية العقلانية ـ المؤسسية لا تأنف عن دراسة المصالح بل هي تضع تحديد المصالح الوطنية في صلب اهتماماتها على حساب الشعارات الايديولوجية. وعندما يلاحظ المرء كم أضرت السلطات والمؤسسات والأحزاب التي ادعت حمل لواء العروبة بالفكرة العربية، لفهم أكثر الحاجة الماسة لفك أسرها من بين أيدي من جعلوا من القومية مهنة وسلعة. نقول هذا وفي ذهننا أن الرابط الاسلامي، على تنوع الشعوب الاسلامية لا يمكن له أن يتجاوز في المستقبل، نوع من الرابط التضامني المرن، لا من الاندماج أو التكامل.

ثالثاً: الفكرة الديمقراطية

ما أسوأ مما تقوم به الأنظمة الا ما تنذرنا به بعض المعارضات. وقد يكون يأس المواطن العربي اليوم سببه الأساسي عجز المعارضات وتفاهة بعضها وانقساماتها وأفكارها السلفية أكثر مما هو بنية الأنظمة القائمة وسياساتها. ذلك أنه لا مناص من البحث

عن بديل للحاكم، وللنظام، وللقانون وللسياسات. وهذا البديل غالباً ما يكون أشد ظلاماً أو أكثر هشاشة من الوضع القائم.

لن أصف هنا تسلط الأنظمة وعسفها واعتباطيتها فقد قمت بذلك في أماكن أخرى، وقام به غيري ولقد توالت الكتب والمقالات عن «أزمة الديمقراطية»، و «مآسي حقوق الانسان»، و «الدول النيو - مملوكية». ولكن ماذا بعد؟ هناك طبعاً أعمال في المدى القصير كالدفاع عن السجناء السياسيين، وعن المثقفين المضطهدين وفضح الأنظمة المتمادية في القتل والنهب والتدمير. ولكن الأساس هو في النظر إلى المدى الأطول، إلى تغيير عميق في الثقافة السياسية العربية ينقلها تدريجاً من النظر الى السياسة كممارسة للغلبة (بالمعنى الخلدوني) إلى النظر اليها كعملية صنع قرار يشترك فيها الجميع إلى هذا الحد أم ذاك. وإن تعلمنا شيئاً من تاريخنا المعاصر فهو أن البدائل لعدد من الأنظمة الحاكمة كانت أكثر منها استهتاراً بحقوق الانسان وبالحريات الأساسية. ومعنى هذا أن أزمة الديمقراطية تضرب جذورها في بنى ذهنية أعمق من ممارسة حاكم ظالم وحزب مهيمن. وهذا يفتح الباب أمام سؤال حقيقي: هل ان المجتمع الأهلي أكثر تمسكاً من السلطات القائمة، بالفكرة الديمقراطية؟ هل احتضنا الفكرة هذه في ثقافتنا، وهل نحن نمارسها في المنزل ومكان العمل والجامعة والشارع وداخل الحزب والجمعية والنادي؟ إن قيام السلطات العنفية مرده على الأرجح أن النظرة إلى السياسة كهيمنة فئة، وكغلبة عسكرية مطلقة، وكزعامة لا تحاسب، هذه النظرة يشترك

فيها إلى حد كبير الحاكم والمحكوم، والسلطة والمعارضة، والواقع والبديل. وعلى العقد الاجتماعي الجديد أن يبنى على هذه الثقافة البديلة، لا على الحزب والزعيم البديل، أي على منظومة فكرية أخرى تخرجنا تماماً من الثقافة الخلدونية التي حولت السياسة فعلاً إلى مجرد استبدال «رئاسة» بأخرى، وفئة متسلطة بأخرى أكثر تسلطاً.

وعلى الرغم من أن معظم السلطات القائمة تمارس القهر وتتجاهل شرعية التمثيل التي عرضناها سابقاً في هذه الدراسة، فإن الجهد يجب أن ينصب على نقد المؤسسات السياسية الحديثة التي دفعت بالتسلط إلى حدود تكاد لا تحتمل من أحزاب، وتجمعات. ورأيي أن المراجعة يجب أن تتناول بادىء ذي بدء تقويماً موضوعياً لدور العسكر في السياسة. لقد سادت في المرحلة السابقة فكرة مفادها أن للجيوش الحديثة دوراً مزدوجاً. فهي قوة منظمة حديثة، هرمية التشكيل قادرة على المساهمة بصورة أفضل في التحرير من جانب وفي صهر المجتمع الأهلي من جانب آخر. لذا جاء الضباط الى السلطة إما تحت شعار رفع تحدي السيطرة الأجنبية والاحتلال الاستعماري أو تحت شعار وقف الخلافات المستشرية في المجتمع بين السياسيين والفئات والأحزاب أو تحت هذين الشعارين معاً. إن دراسة نقدية لما تم انجازه على يد الضباط ـ السياسيين في هذين المجالين (التحرير، والاندماج الاجتماعي)، قد تثبت أن الرصيد ليس ايجابياً، أو هو ليس ايجابياً بصورة كافية لتبرير الثمن الذي دفعه المواطن في مجال الحريات.

فشرعية عسكرة المجتمع أصبح مشكوكاً فيها عندما نرى مثلاً أن ٤٢ بالمائة من صادرات السلاح في العالم قد توجهت عام ١٩٨٣ نحو بلدان الشرق الأوسط. فمنطقتنا تنفق على الجندي الواحد ما معدله ٣٧ ألف دولار في السنة من النفقات الرسمية مقابل معدل عالمي (بما فيه انفاق الدول ذات القدرات النووية) لا يتجاوز ٢٦ ألفا. وعام ١٩٨٢، كان الشرق الأوسط ينفق على التربية ثلث انفاقه العسكري (٢١ مليار دولار مقابل ٦٥ ملياراً)، وعلى الصحة سدس ما ينفقه عسكرياً (١١ ملياراً/ ٦٥ ملياراً). وبلغت نسبة الانفاق العسكري بالنسبة إلى مساحة الأراضي ضعفي المعدل العالمي (١٠ آلاف دولار في الشرق الأوسط مقابل خمسة آلاف كمعدل عالمي)[٦]. هل بامكاننا تأسيس شرعية تتلاءم مع هذه «العسكرة» المتفاقمة؟ هل صحيح أن الجيوش المسيّسة قد أسهمت في الاندماج المجتمعي أم أنها غالباً ما زادت من حدة الانقسامات الفئوية والطائفية والمذهبية؟ هل تم تحرير شبر واحد من الأراضي المحتلة منذ أن دخل العسكريون السلطة ودعواهم أن السياسيين فشلوا في ذلك؟ هذه هي الأسئلة، وغيرها التي علينا طرحها بوضوح في سبيل انشاء ثقافة سياسية واعية تحسن احتضان الفكرة الديمقراطية، ذاك العنصر الأساسي في الشرعية الدستورية، ذاك العنصر الضروري في العقد الاجتماعي الجديد.

رابعاً: حقوق الأفراد/حقوق الجماعات

قامت فلسفة حقوق الانسان المعاصرة على مبدأ حماية حقوق

الفرد. ولا شك أن للفرد حقوقاً ينبغي على السلطة العربية كما على أي سلطة أخرى أن تحترمها، وهي مثبتة لفظياً في كل الدساتير المعاصرة على الأرجح. ومفكرو المرحلة الليبرالية يتميزون في الواقع بتبنيهم الكامل وغير النقدي لمفاهيم حقوق الانسان كما نشأت في الغرب، دونما محاولة جادة لتأصيل هذه المفاهيم اللهم من خلال ترصيعها بقدر من الآيات القرآنية بهدف اعطائها، نكهة أصيلة تعوض عن لا أصالة مضامينها. فعندما يتناول حسين جميل المسألة مثلاً (يوجب علينا تقدير شجاعته في تناولها بالاساس) فإنه يذكّرنا باعلان الاستقلال الامريكي وباعلان حقوق الانسان والمواطن وبروما وبأثينا كما بالقمم الأوروبية وشرعية حقوق الانسان. وهو يفرّق، معتمداً مرة أخرى، نظرة تخلو من أية مسافة مع المثال الأوروبي، بين أنظمة الحكم برلمانية ورئاسية. وهو يتناول موضوع «الدولة القانونية» من زاوية حقوقية ضيقة، فيرى أنها تقوم على العناصر المعروفة لدى أي دارس حقوق، على الفصل بين السلطات واستقلال السلطة القضائية وانشاء محكمة دستورية عليا وتعدد الأحزاب السياسية وما شابه. والواقع أن كلاماً بهذه العمومية يمكن أن ينطبق على أية منطقة وأن يكتب بأية لغة. إنه مبهم لأنه واضح أكثر من اللازم، إنه مخفق لأنه عمومي بصورة تجعل التفكير في تطبيقه نوعاً من الحلم.

هذا التصور لحقوق الانسان يبقى دون ضرورة المقاربة الفلسفية والانتروبولوجية له. فالتفكير في شرعية دستورية ما

يقتضي منا التعمق في تفهم المعاطاة التاريخية لحضارتنا مع هذه المسألة. وهذا لا يعني أبداً أننا نرفض مفهوم «حقوق الانسان» تحت شعارات «الأصالة الثقافية» الزائفة. إننا فقط نشعر بضرورة تأصيل الفكرة. وهذه الضرورة مستمدة أساساً من أهمية مفهوم الجماعة في تجربتنا التاريخية. لقد أبرز الانتربولوجي الفرنسي المرموق لويس دومون تمييزاً عميقاً بين حضارات (كالمسيحية - الغربية والهندوسية) ميالة لاعطاء موقع أساسي للفرد وحضارات (كالعربية - الاسلامية) تضع تماسك الجماعة في الصدارة[٧]. من هنا استمرار الجماعات الطائفية والمذهبية والاثنية بل والقبلية في ظل الدول الاسلامية المتعاقبة. هذا الاستمرار يزعج الاندماجيين المتطرفين: من اسلاميين يرون في ذلك نوعاً من الجاهلية، الى «وطنيين» يسعون إلى الاندماج الداخلي بين جماعات الدولة حتى ولو اضطروا إلى استعمال السيف والقهر والترحيل ونقل السكان القسري، إلى «قوميين» متعصبين لا يرون الا العروبة الغالبة في كل مكان.

لم تؤد هذه السياسات الطفولية، في العراق وسوريا ولبنان والجزيرة العربية والسودان والشمال الافريقي الا الى مزيد من التشرذم ومزيد من الفئوية. كانت السلطنة العثمانية، في هذا المنظار، أرقى تعاملاً من الدول المعاصرة. صحيح أن نظام الملل من جانب والحفاظ على الزعامات التقليدية (في كردستان مثلا أو بين دروز جبل لبنان) لم يكن الحل الأفضل لتوطيد بناء السلطنة ولكنه كان أفضل بكثير من محاولات الادماج العصري التي مارسته

الدول العربية المعاصرة والتي كانت عنواناً آخر للقهر والاضطهاد، حتى أصبح ابن الأقلية مضطهداً مرتين، مرة كمواطن وأخرى كابن اقلية. وهذا مرة أخرى يتعارض تماماً مع ما قامت به الدولة العربية ـ الاسلامية من سياسات واقعية وما كان على السلطات المعاصرة القيام به بالنظر إلى أن معظم دول العالم تسكنها أقليات كبيرة، لغوية أو دينية أو اثنية وهذه أيضاً حال بلداننا العربية.

لذلك علينا طبعاً، في مجال العقد الجديد، أن نفكر بحقوق الانسان الفرد، وإنما علينا، ولو في مرحلة انتقالية طويلة، أن نحافظ على حقوق الجماعات مستنيرين بذلك بسماحة الاسلام، وبتراثنا التاريخي الغني جداً في هذا المجال (لا سيما بالمقارنة مع التجارب الأوروبية) وبالتيار الفكري الحديث الذي يعتقد أن الديمقراطية، والشرعية الدستورية لا تقومان بالضرورة على أساس نظام الأكثرية الانتخابية لجسم سياسي موحد كالذي عرفته بريطانيا أو فرنسا أو الولايات المتحدة. وكان أهم من طور هذه الافكار الحديثة (التي تبدو أكثر ملاءمة لتراثنا العربي ـ الاسلامي من غيرها) هو عالم السياسة الهولندي ارندت ليبهارت في عدد من الكتب الشيقة التي أسست مدرسة أصبحت ذات شأن في العلوم السياسية هي مدرسة «الديمقراطية التوافقية»[٨]. والتعاقد العربي الجديد لا يمكنه تجاهل واقع المجتمع الأهلي المنقسم أحياناً وفقاً لمعايير عمودية قديمة الصلة بتراث المنطقة. من هنا ضرورة البحث المزدوج في مجال تأسيس الشرعية الجديدة عن حقوق المواطنين كأفراد، وعن حقوقهم أيضاً كأعضاء في جماعات. وما أعتقد أن

هذا البحث يتعدى طاقتنا في اعمال الخيال بحثاً عن مشاركة سياسية مبنية على قبول واعتراف متبادلين بين السلطة والمجتمع.

خامسا: مضمون اجتماعي لعقد اجتماعي

هذا العقد الاجتماعي الجديد له طبعاً مضمون اجتماعي، بالمعنى التقليدي لهذه الصفة، والذي أصبح واضحاً لدرجة لا تتحمل شرحاً جديداً. لقد حصلت تطورات اقتصادية كبيرة في بنية المجتمعات العربية. ونمت معطيات طبقية، وفي العدد الأكبر من الحالات، فقد تعاظمت الهوة بين الاغنياء والمعدمين ولا شك أن أموراً أخرى حصلت في اتجاه عكسي. فالفلاح المصري زادت الهجرة للخليج من امكاناته المالية، ولو بصورة استثنائية. بينما أدت سياسات الاصلاح الزراعي، واعادة توزيع الثروة إلى تطورات ايجابية في أكثر من مكان.

لكنه ينبغي علينا تجاوز هذا الحد الأدنى من الفكر الاجتماعي البسيط. اذ يجب علينا أيضاً أن ننكب على دراسة العنصر الأساسي الجديد، حيث يختلط الوطني بالاجتماعي، وهو التفاوت الحاصل بين الأقطار النفطية والأقطار غير المنتجة للنفط. ويقين أن هذا التفاوت في الثروة أصبح يضاهي إن لم يكن يتجاوز في أهميته التفاوت الطبقي داخل القطر الواحد. ولا شك أن العقد الاجتماعي الجديد يجب أن يقوم على تسهيل أكبر، وأكثر حرية لانسياب الأفراد والثروات عبر الحدود العربية، مما يشكّل قاعدة أكثر صلابة، لأنها مرتبطة بمصالح فئات اجتماعية محددة إن للحريات (بما فيها الاقتصادية) أو للفكرة العربية.

ومن ثم فقد آن الأوان لمحاسبة أنظمة التعبئة الشعبوية على نوعية السياسات الاجتماعية التي اتبعتها حتى الآن، والتي أدّت، في ما أدت اليه، إلى بروز طبقة بيروقراطية متنفّعة من خيرات المجتمع من خلال سيطرتها على جهاز الدولة القمعي ـ الأمني. وهي سياسات حملت الأنظمة هذه على نوع من «الانفتاح» المتفاوت الإتساع لالتقاط فتات النفط. كما أنها، في عدد من الحالات، أدَّت إلى انخفاض خطير في مستوى الانتاجية الصناعية والزراعية. ليست هذه دعوة إلى العودة إلى نظام الاحتكارات، والملكيات الزراعية الشاسعة، ولكن إلى إعادة النظر في سياسات المرحلة المنصرمة، مع الموافقة المبدئية على الأسس التي كانت هذه السياسات تدّعي استلهامها.

هذه الأسس ما زال يمكن جمعها تحت تعبير «العدالة الاجتماعية». يضيق المكان طبعاً لتفصيل المفهوم، ولو أننا نشك بالحاجة لتحليل جديد. فمن الضروري طبعاً أن تقوم الدولة بمهمة اعادة توزيع الثروة. ولا أرى في الرأسمالية المفرطة، وقوانين العرض والطلب وقد فتح الباب أمامها على مصراعيه الا نوعاً من الاستغلال المقنّع، لا سيما في البلدان الحديثة النمو، الجزئية التطور، حيث لا تقف أمام الرأسمال الطري النشوء والمتجبّر قوانين كتلك التي توصلت إليها المجتمعات الصناعية، حتى الرأسمالية منها. ولقد خيّر العربي أحياناً بين هذه الرأسمالية في صورها الكاريكاتيرية، وبين تدخّل واسع في العملية الاقتصادية من قبل أجهزة دولة، لم تكن دائماً حريصة على المصلحة العامة،

بقدر ما هي كانت تستعمل عملية اعادة توزيع الثروة كوسيلة من وسائل سيطرتها على المجتمع.

غير أنه لا يحق لنا، على هذه التجاوزات، أن نترحّم على صور الاستغلال البشع الذي سبقها. من هنا ضرورة لحظ أن قدراً واسعاً من الحريّة، في مسار العملية الاقتصادية، أمر ضروري لاعطاء المجتمع الأهلي قدراً من الاستقلالية في مواجهة الدولة. المسألة طبعاً هي في ابتداع الوسائل لمنع هذه الحرية ـ الاستقلالية من التحوّل إلى استقلال المثرين الجدد إلى حريتهم في نهب المجتمع. وقد يكون أحد المفاتيح الأساسية هو في تطوير سياسات ضريبية حقيقية. وهذا طبعاً أمر صعب إن للدولة الريعية، التي تقوم بدور توزيعي دون أن تتطلب من المواطنين مساهمة حقيقية في التنمية أو للدولة التعبوية التي تفضّل سياسة التأميمات دون أن تتبعها فعلاً بتطوير للمقدرة على ضبط السوق السوداء، وهي كما نعلم عصيّة أيضاً على الضريبة. غير أنه ليس هناك من حل سحري، خارج هذه الأسس العامة، لا سيما بالنظر للفروقات الكبيرة بين القطاعات الاقتصادية، وبين البلدان العربية. وإن كان من أولوية كبرى، فهي في مجال تطوير الخدمات المدينية، بهدف تقديم الحاجات الأساسية (من غذاء، وصحة وتعليم واسكان) لملايين العرب النازحين من الريف في العقود الثلاثة المنصرمة والذين ضاقت بهم المدن مشرقاً ومغرباً. فهم عنوان فشل السياسات الريفية والمدينية معاً في الفترة المنصرمة.

الهوامش

(١) رضوان السيد، *الاسلام المعاصر: نظرات في الحاضر والمستقبل* (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٦)، ص ٤٧.

(٢) أبو زيدعبدالرحمن بن محمد بن خلدون، *مقدمة ابن خلدون* (بغداد: مطبعة المثنى، [د.ت.])، ص ١٣٠. (التشديد من المؤلف)

(٣) خير الدين حسيب، «كلمة المستقبل العربي: بعد عشرة أعوام على تأسيس مركز دراسات الوحدة العربية،» *المستقبل العربي*، السنة ٧، العدد ٧٣ (آذار/مارس ١٩٨٥).

(٤) نقلاً عن: عبدالعزيز الدوري، *التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ١٤٥.

(٥) عبدالعزيز الدوري، «الإسلام وانتشار اللغة العربية والتعريب،» ورقة قدّمت الى: *القومية العربية والاسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية*، ط ٢ (بيروت: المركز، ١٩٨٢)، ص ٨٧.

(٦) R.L. Sevard, *World Military and Social Expenditures* (New York: [n.pb.], 1985).

(٧) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme: Une Perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Seuil, 1983).

(٨) انظر على الاقل كتابيه:

Arend Lijphart: *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977), and *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries* (New Haven, Conn.: Yale University Press, c1984).

خاتمة

بحثنا في الشرعية الدستورية، في معناها الأوسع، فتوصلنا إلى خلاصة مفادها أن نظاماً عربياً جديداً، سياسياً واجتماعياً، هو قيد الظهور. وقلنا، ونردد هنا، ان الخيار أمامنا هو بين أن نساهم في انشاء هذا النظام، وبين أن ندعه يظهر لوحده وفقاً لمنطق القوة، ولمزاج المتسلطين ولمصالح القوى الاجنبية. وإن شئنا أن نسهم في تحديد ملامح هذا النظام فالحاجة ماسة إلى عقد اجتماعي جديد طرفاه الدولة من جانب والمجتمع الأهلي من جانب آخر. ولكننا ابتعدنا في دعوانا، عن شتم السلطات القائمة وعن البكاء على حائط الديمقراطية. وما تجنبنا ذلك رهبة، وإنما لاعتقادنا أن المسؤولية الأولى مسؤوليتنا كمثقفين في إعادة تشكيل الثقافة السياسية العربية بحيث تكون أوثق احتضاناً لأفكار الشرعية الدستورية والمشاركة. هذه المسؤولية تقتضي منا أن نرفض قسوة الغربة النفسية أو الجغرافية أو الثقافية. ولكنها تتطلب منا أيضاً أن

نرفض التحول الى شعراء بلاط وممتهني ايديولوجيات. وما تفاؤلي النسبي الا لأني أرى المزيد منّا يتقن تجنب هذين المنزلقين، ساعياً بجد ورصانة، إلى تغيير الثقافة التسلطية السائدة وإلى الإسهام كطرف واع وراشد ومتطلب في صنع العقد الاجتماعي العربي الجديد.

د. غسان سلامة

- من مواليد لبنان، ١٩٥١
- دكتوراه دولة في العلوم السياسية، جامعة باريس الأولى (١٩٧٨)
- عمل باحثاً ومديراً للدراسات في مركز دراسات الوحدة العربية وفي مؤسسات بحثية أخرى، واستاذاً للعلوم السياسية في جامعة القديس يوسف في بيروت، والجامعة الأميركية في بيروت، واستاذاً زائراً في جامعة باريس الأولى
- من مؤلفاته: **المسرح السياسي في لبنان**، بيروت: دار المشرق، ١٩٧٥ (بالفرنسية) ـ **السياسة الخارجية السعودية منذ سنة ١٩٤٥**، بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٠ ـ **هويّات لبنان الجريحة**، اكسفورد: مركز الدراسات اللبنانية، ١٩٨٦ (بالانكليزية)
- محرر لكتب: **السياسة الامريكية والعرب**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١ ـ **أسس الدولة العربية**، لندن: كروم هلم، ١٩٨٧ (بالانكليزية)
- له عدد كبير من المقالات المنشورة

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤
برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي. فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣